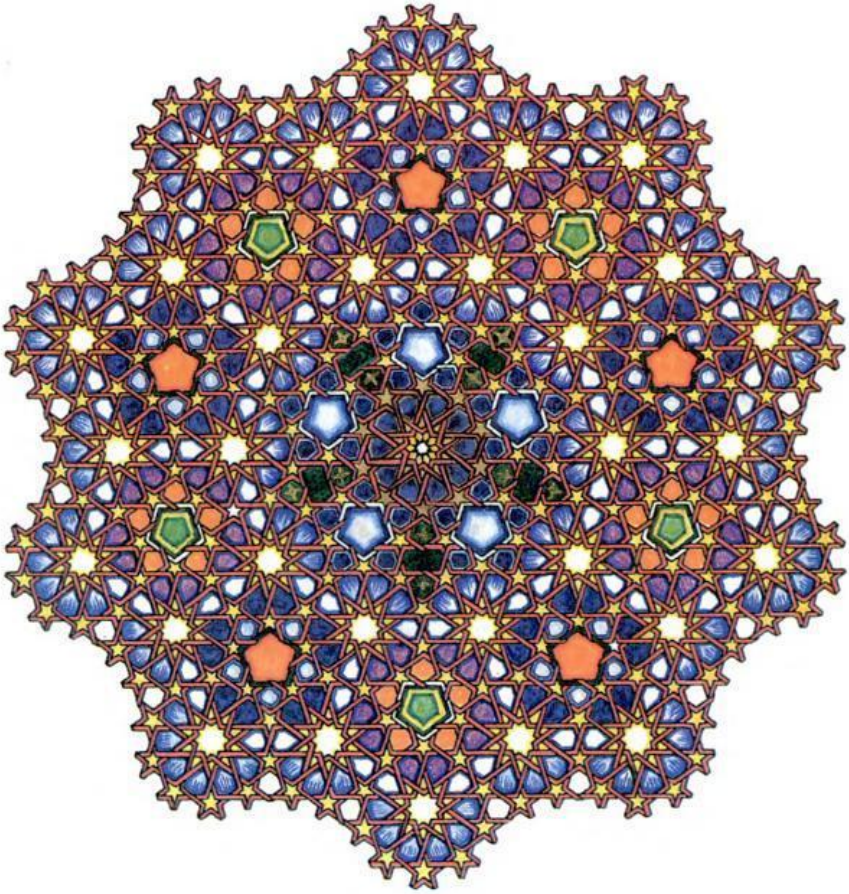
MUHYI-D-DIN IBN 'ARABI
A CURA DI TITUS BURCKHARDT

EDIZIONI
MEDITERRANEE

LA SAPIENZA DEI PROFETI



Materiale protetto da copyright

Orizzonti dello spirito / 46

Collana fondata da Julius Evola

This One

7A31-91R-75PY

Google

Principali opere di Titus Burckhardt

- Land am Rande der Zeit, *Basel 1941.*
- Schweizer Volkskunst - Art populaire suisse, *Bâle 1941.*
- Du Soufisme, *Lyon et Alger 1951.*
- Von Sufitum, *Münche-Planegg 1953.*
- Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, *Lyon et Alger 1955; Paris 1969.*
  Traduzioni: – An Introduction to Sufi doctrine, *Lahore 1959; London 1976.*
  – Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam, Edizioni Mediterranee, *Roma 1979.*
- Clé spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Mohyddîn Ibn 'Arabî, *Paris 1950; Milano 1974.*
  Traduzione: – Mystical Astrology according to Ibn 'Arabî, *London 1977.*
- Vom Wesen heiliger kunst in den Weltreligionen, *Zürich 1955.*
- Das Volkserbe der Schweiz: Tessin, *Olten & Lausanne 1956.*
- Principes et Méthodes de l'Art Sacré, *Lyon 1958; 1976.*
  Traduzioni: – L'arte sacra in Oriente e in Occidente, *Milano 1976.*
  – Sacred Art in East and West: its Principles and Methods, *London 1967; 1976.*
- Siena, Stadt der Jungfrau, *Olten & Lausanne 1958.*
  Traduzioni: – Siena città della Vergine, *Milano 1978.*
  – Siena, City of the Virgin, *London 1960.*
- Alchemie, Sinn und Weltbild, *Olten 1960.*
  Traduzioni: – Alchimia, *Torino 1961; Lugano 1978.*
  – Alchimie, *Bâle 1974.*
  – Alchemy, Science of the Cosmos, Science of the Soul, *Baltimore 1967.*
  – Alquimia, *Barcelona 1971*; *1976.*
- Fes, Stadt des Islam, *Olten, Lausanne & Freiburg i.Br. 1960.*
- Chartres und die Geburt der Kathedrale, *Olten, Lausanne & Freiburg i.Br. 1962.*
- Von wunderbaren Büchern, *Olten, Lausanne & Freiburg i.Br. 1964.*
- Scienza moderna e saggezza tradizionale, *Torino 1967.*
- Die Maurische Kultur in Spanien, *München 1970.*
  Traduzione: – Moorish Culture in Spain, *London 1972.*
- Marokko, Westlicher Orient: ein Reiseführer, *Freiburg i.Br. 1972*; *1975.*
- Art of Islam: Language and Meaning, *London-Westerham 1976.*

Traduzione: – L'art de l'Islam, *Paris 1985.*

- Symboles, *Milano 1980.*
  Traduzioni dall'arabo, con introduzione e commento:
- De l'Homme Universel. ('Abd-al-Karîm al-Jîlî. Extraits du livre *al-Jnsân al-Kâmil*), *Lyon 1953*; *Paris 1975.*

Traduzione: – L'uomo universale, Edizioni Mediterranee, *Roma 1980.*

- La Sagesse des Prophètes. (Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. *Fuçûç al-Hikam*), *Paris 1955*; *1974.*
  Traduzione: – The wisdom of the Prophets (Fusûs al-Hikam) by Muhyi-d-Dîn Ibn 'Arabî, *London 1975.*
  Traduzione: – La Sapienza dei Profeti, Edizioni Mediterranee, *Roma 1987.*
- Lettres d'un maître soufi. Le *sheikh* Al-'Arabî ad-Darqâwî, *Milano 1978.*
  Traduzione: – Lettres of a Sufi Master, the Shaikh al-'Arabî ad-Darqâwî, *London 1969*; *1973.*

Google

MUHYI-D-DÎN IBN 'ARABÎ

LA SAPIENZA DEI PROFETI

(FUÇÛÇ AL-HIKAM)

Traduzione dall'arabo, introduzione e note di
Titus Burckhardt

Versione italiana di
Giorgio Jannaccone

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

Google

Titolo originale dell'opera: *LA SAGESSE DES PROPHÈTHES* □ © Copyright 1982 by Titus Burckhardt - Losanna □ © Copyright 1987 by Edizioni Mediterranee, Roma - Via Flaminia, 158 □ Printed in Italy □ Studio Tipografico Artigiano Romano - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma

Google

INDICE

		pag.
Introduzione		7
I.	La Sapienza divina nel Verbo di Adamo	15
II.	La Sapienza dell'Ispirazione divina nel Verbo di Seth	27
III.	Estratti dal capitolo: La Sapienza della Trascendenza nel Verbo di Noè	41
IV.	Estratti dal capitolo: La Sapienza santa nel Verbo di Enoch	47
V.	La Sapienza del folle Amore nel Verbo di Abramo	53
VI.	La Sapienza della Verità nel Verbo di Isacco	61
VII.	Estratti dal capitolo: La Sapienza somma nel Verbo di Ismaele	71
VIII.	La Sapienza luminosa nel Verbo di Giuseppe	75
IX.	La Sapienza della Profezia nel Verbo di Gesú	85
X.	La Sapienza della Beatitudine misericordiosa nel Verbo di Salomone	101
XI.	La Sapienza sublime nel Verbo di Mosè	115
XII.	La Sapienza della Singolarità nel Verbo di Muhammed	137
Glossario dei termini arabi		157

Google

AVVERTENZA

Per motivi di opportunità e di uniformità si è conservata la translitterazione dei vocaboli stranieri adottata da T. Burckhardt.

Google

INTRODUZIONE

Il sufi Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabî (1), appartenente alla tribú araba di Hâtim at-Tâ'î, nacque nell'anno 560 dell'egira (1165 d.C.) a Murcia in Andalusia e morí nel 638/1240 a Damasco. Negli ambienti esoterici dell'Islam è soprannominato *muhyi-d-dîn,* « il vivificatore della religione », e *ash-sheikh al-akbar,* « il sommo maestro ». La sua opera dottrinale s'affermò sia per la profondità e per la sintesi, sia per la forza incisiva di alcune formulazioni che si riferiscono agli aspetti piú elevati del Sufismo. I libri e i trattati del maestro furono numerosissimi, ma la maggior parte di essi sembra definitivamente perduta; tra quelli pervenutici, le *Futûhât al-Makkiyah* (« Le Rivelazioni Meccane ») e i *Fuçûç al-Hikam* (« La Sapienza dei Profeti ») sono le opere piú conosciute. La prima costituisce una sorta di *summa* delle scienze esoteriche; la seconda — della quale offriamo una traduzione dei soli capitoli piú importanti — è sovente considerata il testamento spirituale del maestro, che la redasse nell'anno 627/1229 a Damasco.

Precisiamo che il titolo « La Sapienza dei Profeti » è soltanto una parafrasi, ormai consacrata dall'uso, del titolo arabo *Fuçûç al-Hikam,* che significa alla lettera « i castoni delle sapienze ». Questa espressione riassume piú simbolicamente il contenuto del libro di quanto non lo definisca, e non può essere compresa sen-

(1) L'ortografia Ibn al-'Arabî è piú corretta, si usa però comunemente la forma Ibn 'Arabî per distinguere il celebre sufi dal cadí andaluso Abu Bakr ibn al-'Arabî.

Google

za una conoscenza preliminare del suo simbolismo: *al-façç* — singolare di *fuçûç* — è il castone che racchiude la pietra o il sigillo (*al-khatam*) di un anello; con « le sapienze » (*al-hikam*) bisogna intendere invece gli aspetti della sapienza divina. I « castoni » che contengono le pietre preziose della sapienza (*al-hikmah*) eterna sono le « forme » spirituali dei differenti profeti, le loro rispettive nature, insieme umane e spirituali, che incanalano l'uno o l'altro aspetto della conoscenza divina. Il carattere incorruttibile della pietra preziosa corrisponde alla natura immutabile della sapienza.

La metafora del castone, che racchiude la pietra preziosa della sapienza e ne aderisce al taglio, concerne la natura umana di un profeta in quanto ricettacolo della sapienza divina; tuttavia questo aspetto del simbolismo, che corrisponde all'apparenza umana delle cose, viene compensato e quasi dilatato dalla formula adottata da Ibn 'Arabî per i titoli delle diverse sezioni del libro: « Il castone della Sapienza divina nel Verbo di Adamo », « Il castone della Sapienza dell'Ispirazione divina nel Verbo di Seth », « Il castone della Sapienza della Trascendenza nel Verbo di Noè », e cosí via. Secondo queste espressioni il castone, cioè la forma individuale del profeta, è a sua volta contenuto nel verbo (*al-kalimah*), che è la realtà essenziale e divina del profeta stesso; difatti per la sua identificazione « attiva » con la sapienza divina, ogni profeta è una determinazione immediata del Verbo eterno, che è l'« enunciazione » primordiale di Dio. Sono i « verbi » a contenere i « castoni », giacché l'individuale è racchiuso nell'universale e non inversamente, malgrado le apparenze umane. Ciascun profeta, in quanto uomo perfetto, « contiene » dunque se stesso, poiché « contiene » la sapienza divina e, per quel che riguarda la sua realtà interiore e sovraindividuale, « è » tale sapienza; ma la sapienza racchiude l'umanità perfetta dell'Uomo Dio, e proprio questo aspetto delle cose corrisponde alla realtà ontologica, senza tuttavia annullare la « realtà » apparente nell'ottica umana. Non bisogna infine dimenticare di aggiungere che l'umanità dei profeti, la quale per definizione è perfetta e « fuori serie », riflette nella sua particolarità — il « castone » (*façç*) che ha questa o quella forma — un certo aspetto o nome divino, e ciò significa che il profeta s'identifica in definitiva con tale nome, questo « aprendo la via » all'Essenza divina indifferenziata.

Google

La complessità d'aspetti apparentemente contraddittori, integrati in una sintesi sovrarazionale, è peculiare dell'insegnamento di Ibn 'Arabî.

La relazione tra il « castone » e la sapienza che esso contiene, e di cui è a sua volta il contenuto, prefigura il tema fondamentale dei *Fuçûç al-Hikam,* che può essere cosí riepilogato: la rivelazione divina si conforma alla ricettività del cuore, come la luce, in sé incolore, si colora a seconda del cristallo che la rifrange; l'aspetto assunto dalla Divinità dipende quindi dal suo « ricettacolo ». Essendo d'altronde la realtà divina attiva e creatrice, mentre il « ricettacolo » è passivo, ogni qualità positiva attraverso la quale Dio si manifesta, deve emanare da Lui; sono pertanto i contenuti reali dell'Essenza divina a determinare la qualità di uno stato contemplativo. Infine, secondo una visione piú vasta, il ricettacolo, ossia il cuore dell'uomo, o meglio il suo essere totale ed essenziale, è anch'esso una possibilità divina: proprio questa possibilità permanente e aformale, l'archetipo, « riceve » piú immediatamente la « luce » infinita.

La realtà divina include dunque a un pari il ricettacolo della rivelazione e il suo contenuto; la si conosce solamente conoscendo la legge stessa della sua manifestazione, cosicché la si distingue dai suoi ricettacoli senza tuttavia separare essenzialmente e in ogni aspetto i ricettacoli da questa realtà.

L'uomo, ricettacolo per eccellenza della rivelazione divina, per conoscere Dio deve conoscere se stesso, nella sua possibilità permanente. Ma egli si conoscerà solo mediante Dio: in quanto è lui stesso l'oggetto della conoscenza, Iddio ne è il « soggetto », il testimone trascendente; in quanto Dio è l'« oggetto » della conoscenza, Egli si « colora » in funzione del soggetto che lo contempla.

Se nell'insegnamento dottrinale di Ibn 'Arabî vi è un sistema qualsiasi, esso consiste nella permutazione di termini opposti e complementari. L'uso metodico del paradosso non dà alcuna tregua allo spirito del lettore, naturalmente incline a concentrarsi su una nozione definita, « dogmatica » se si vuole, e lo spinge a ciò che lo stesso Ibn 'Arabî denomina *al-hayrah,* ossia la « perplessità » o lo « stupore » dinanzi a quanto eccede l'ordine razionale; la *hayrah,* dice Ibn 'Arabî, deve divenire un movimento circolare costante intorno a un punto mentalmente inafferrabile, immagine che ricorda i versi finali della *Divina Commedia*:

Google

tal era io a quella vista nova:
veder volea come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova;
ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgor in che sua voglia venne.
A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e il velle,
sí come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il sole e l'altre stelle.

Alcune considerazioni di Ibn 'Arabî possono apparire incoerenti non solo per il motivo indicato, ma anche perché l'ispirazione intellettuale, che suscita a un tempo innumere verità unite tra loro, esercita una sorta di pressione su quel recipiente troppo angusto che è il pensiero discorsivo e tende a spezzarne la continuità « orizzontale »; per una ragione analoga le *Lettere* di san Paolo possono sembrare incoerenti. La plenitudine intrinseca dell'intuizione contemplativa, non paragonabile al ragionamento, creerà espressioni traboccanti di significati, mentre impedisce in certo qual modo la costruzione omogenea e definitiva di un sistema, che sarebbe in ogni caso troppo limitato per « esaurire » un aspetto della verità divina. Quanto piú le esposizioni di Ibn 'Arabî sono essenziali, tanto piú sono discontinue; il carattere profondamente nomade dello spirito arabo, il suo potere piú incisivo che plastico, sembra essere utilizzato con profitto dall'ispirazione.

Non ritorneremo qui sulla terminologia adottata dal maestro, ne abbiamo parlato infatti nel nostro studio sul Sufismo (2), che a questo proposito può essere considerato un'introduzione ai *Fuçûç al-Hikam*. Possiamo anche riferirci alla nostra traduzione parziale di *al-Insân al-kâmil* di Jîlî (3), che appare come un'esposizione, piú costruttiva e piú esplicita, di alcune idee fondamentali contenute nei *Fuçûç al-Hikam*. Intercorre per altro tra il linguaggio di Ibn 'Arabî e quello di Jîlî la differenza che generalmente ca-

(2) *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, 1969 (tr. it.: *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Edizioni Mediterranee, 1979 - N.d.E.).

(3) *De L'Homme universel*, Dervy-Livres, 1975 (tr. it.: *L'Uomo universale*, Edizioni Mediterranee, 1981 - N.d.E.).

ratterizza la distanza mentale tra il XII e il XIV secolo: ciò che il primo esprime implicitamente, il secondo precisa in guisa piú articolata, a costo d'una certa limitazione delle realtà.

* * *

Ciascun capitolo dei *Fuçûç al-Hikam,* come abbiamo detto, è dedicato a un profeta, cioè a un profeta ricordato nel Corano, cominciando da Adamo — considerato un profeta nell'Islam — fino a Muhammed che « sigilla » la profezia universale. La sequenza coranica dei profeti comprende anche Cristo e taluni profeti degli antichi popoli d'Arabia, come *Salîh* e *Hûd,* sconosciuti alle scritture giudaico-cristiane. Il fondamento e il punto d'avvio di ogni capitolo è un passo scritturale, piú frequentemente una sentenza attribuita dal Corano a un profeta.

Tra i 27 capitoli dell'opera abbiamo scelto quelli che, per il contenuto dottrinale, ci paiono i piú importanti. Sono stati omessi i capitoli o le sezioni dei capitoli il cui argomento è piú specifico, o che comportano esegesi troppo difficili da esprimere in una lingua europea; difatti l'interpretazione sufica del Corano poggia sovente su un simbolismo verbale peculiare della lingua araba. In un certo senso i primi due capitoli, su Adamo e su Seth, riassumono da soli l'intera dottrina metafisica di Ibn 'Arabî nella duplice prospettiva della manifestazione universale di Dio e dell'attuazione spirituale.

* * *

Il libro piú importante tra gli studi nelle lingue europee su Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, anzi l'unico di rilievo, è *El Islam christianizado* di Miguel Asín Palacios (4). L'opera tace sulla metafisica di Ibn 'Arabî, ma ne descrive in compenso la vita e il metodo spirituale, di cui offre considerazioni molto preziose, malgrado la tendenza generale che traspare già dal titolo e che è all'origine di assimilazioni abusive: impressionato dalla santità di alcuni sufi, Palacios vuole giustificarli dinanzi al dogma cristiano considerandoli gli interpreti di una corrente cristiana nell'ambito

(4) Madrid, 1931, ed. Plutarco.

Google

dell'Islam. A tal fine fa derivare il loro metodo dalle tradizioni monastiche della cristianità d'oriente. Ora, se intercorsero indubbiamente relazioni tra i primi sufi e i contemplativi cristiani — confermate da alcune testimonianze islamiche — la maggior parte delle analogie invocate da Palacios a favore della sua tesi sono quelle che s'incontrano nelle civiltà piú diverse. Circa la funzione fondamentale assunta dal Corano nel Sufismo, Palacios ritiene che gli « elementi giudaico-cristiani » contenuti nel Corano ne compensino la mancanza d'autenticità, come se la verità potesse essere propagata dalla menzogna, o come se una via spirituale non fosse un insieme organico, dove tutto è coerente, cosicché il minimo elemento può avere conseguenze incalcolabili. Comunque sia, l'opera citata dà un aspetto della spiritualità di Ibn 'Arabî che uno scritto puramente metafisico come i *Fuçûç al-Hikam* potrebbe far trascurare; desideriamo quindi precisare che il nostro libro non può offrire un'idea completa della via di questo sufi. Lo stesso Ibn 'Arabî osserva che la perfezione delle virtú spirituali può provocare l'illuminazione del cuore, anche se l'uomo non ha una conoscenza teorica eccedente le verità elementari della dottrina, mentre la comprensione della teoria metafisica non ne assicura l'effettiva attuazione. Aggiungiamo che vi furono sufi i quali insegnavano unicamente la « levigatura dello specchio del cuore » e tacevano sulle verità trascendenti (*al-haqâiq*), a un dipresso come certi maestri buddhisti che insegnavano solo il rifiuto delle limitazioni psicologiche.

M. Asín Palacios ha pubblicato inoltre una traduzione in spagnolo della *Risâlat al-Quds* (« Epistola della Santità ») di Ibn 'Arabî con il titolo *Vidas de Santones Andaluces* (5), libro che descrive la vita dei sufi conosciuti in Spagna da Ibn 'Arabî e che furono in gran parte suoi maestri spirituali.

Non sorprende — data l'oscurità del nostro autore — che il numero dei suoi scritti tradotti nelle lingue europee sia assai ridotto. Ricordiamo la traduzione in inglese — di Reynold A. Nicholson — del *Tarjumân al-ashwâq* (« L'Interprete dei Desideri »), raccolta di poesie d'amore con commenti esoterici (6). Un'eccel-

(5) « Publicationes de las Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada », serie B.

(6) In « Oriental Translation Fund » della Royal Asiatic Society, new series, vol. XX H.S.

Google

lente traduzione della *Risalât al-Ahadiyah* (« Trattato dell'Unità »), attribuita a Muhyi-d-dîn Ibn 'Arabî, è stata pubblicata da Abdul Hadi nella rivista *Le Voile d'Isis* (7). Il testo arabo di tre scritti minori di Ibn 'Arabî, col titolo *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî*, è stato edito da Nyberg, che li ha riassunti in tedesco (8). Il libro di Khaja Khan *The Wisdom of the Prophets* (9) è solamente una parafrasi molto libera dei *Fuçûç al-Hikam*.

La nostra traduzione è stata condotta sull'edizione litografata del Cairo, dell'anno 1309/1891, a cura di Muhammad al-Bârûni, commentata da 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî, e su quella tipografica del 1304/1887, a cura di Jalâl ad-dîn Uskûbî, con l'esegesi di 'Abd al-Ghanî an-Nâbulusî e di 'Abd er-Rahmân al-Jâmî. I commentatori sono sufi assai noti: an-Nâbulusî visse tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, al-Qashânî nel XIII e al-Jâmî nel XV secolo dell'èra cristiana. Abbiamo giudicato inutile tradurre questi commenti, poiché i bisogni esegetici del lettore europeo differiscono molto da quelli del lettore orientale; abbiamo invece completata la traduzione con alcune note e talvolta con interpolazioni — poste tra parentesi quadre — dove ci sono sembrate indispensabili: ogni traduzione moderna di un testo arabo scritto nel linguaggio ellittico del XII secolo necessita di un certo lavoro di chiosa.

Losanna, 1955.

(7) Parigi, gennaio e febbraio 1933.
(8) Leida, 1919, ed. E.J. Brill.
(9) Madras, 1929.

Google

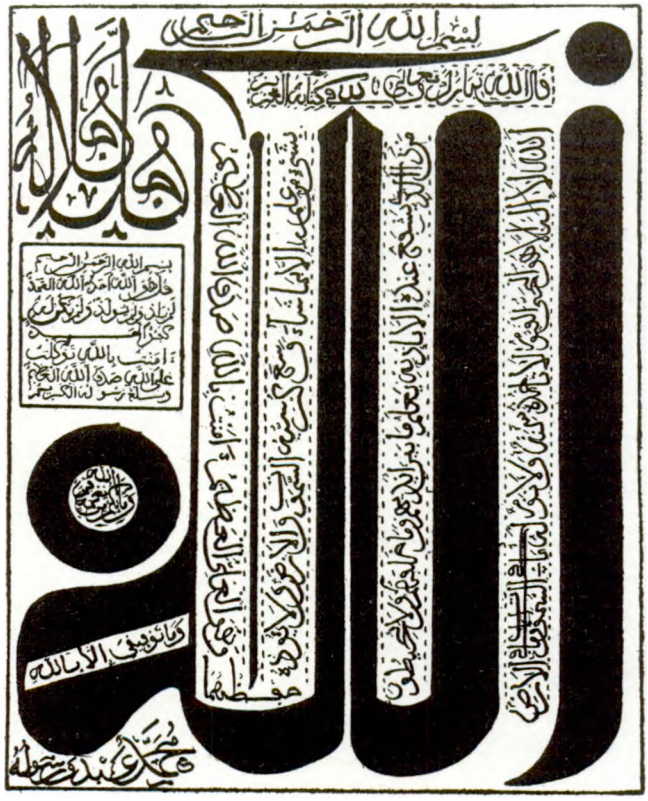


Fig. 1. - Il nome *Allâh* inframmezzato da formule coraniche. Litografia magrebina.

Google

I

LA SAPIENZA DIVINA (*AL-HIKMAT AL-ILÂHIYAH*) NEL VERBO DI ADAMO

Dio (*al-haqq*) volle vedere le essenze (*a'yân*) (1) dei suoi nomi perfettissimi (*al-asmâ al-husnâ*), che il numero non può esaurire — e se vuoi, puoi anche dire: Dio volle vedere la propria essenza (*'ayn*) (2) — in un oggetto (*kawn*) totale che, essendo dotato dell'esistenza (*al-wujûd*) (3), riassuma l'intero ordine divino (*al-amr*) (4), per manifestare cosí il suo mistero (*sirr*) a Se stesso (5). Difatti la visione (*ru'yah*) (6) che l'essere (7) ha di sé in

(1) Traduciamo *a'yân* con « essenze », poiché si tratta delle essenze dei nomi in contrapposizione alle loro forme verbali o ideali. L'oggetto della « visione » divina risiede nelle possibilità essenziali che corrispondono ai « nomi perfettissimi », cioè gli « aspetti » universali e permanenti dell'Essere. Quando si parla dell'Essenza una e sola di tutti i nomi o qualità divine, si usa il termine *adh-dhât*.

(2) La parola *al-'ayn* (singolare di *a'yân*) comporta i significati di « determinazione essenziale », « essenza personale », « archetipo », « occhio », « sorgente ». La frase significa pertanto che Dio volle vedere Se stesso, con la restrizione che la sua « visione » non si riferisce alla sua Essenza assoluta (*adh-dhât*), che trascende ogni determinazione perfino principiale, bensí alla sua determinazione immediata (*'aynah*), al suo « aspetto personale », che è appunto caratterizzato dalle qualità perfette la cui espressione sono i nomi.

(3) O dell'Essere, il termine *al-wujûd* ha infatti i due significati. Qualche manoscritto reca la variante: « ...essendo provvisto di volti (*al-wujûd*)... », ossia di molteplici « piani di riflessione » che differenziano l'irradiamento (*at-tajallî*) divino.

(4) L'ordine divino è simboleggiato dalla parola « sii! » (*kun*), ed è quindi identico al principio dell'esistenza.

(5) Allusione alla parola divina (*hadîth qudsî*) rivelata per bocca del Profeta: « Ero un tesoro nascosto, ho voluto essere conosciuto (o conoscere) e ho creato il mondo ».

(6) L'atto visivo è assunto a simbolo della conoscenza nella sua natura universale.

(7) Letteralmente « la cosa » (*ash-shay'*). Ibn 'Arabî adopera il vocabolo « cosa » per designare una realtà che non vuole definire in alcun modo;

Google

se stesso non è uguale a quella offertagli da un'altra realtà di cui fa uso come di uno specchio: esso vi si manifesta a se stesso nella forma derivante dal « luogo » della visione; questa non esisterebbe senza tale « piano di riflessione » e il raggio che vi si riflette. Dio ha dapprima creato il mondo intero come una cosa amorfa (8) e priva di grazia (9), e simile a uno specchio che non è stato ancora levigato (10); ora una regola dell'attività divina è quella di non preparare alcun « luogo » senza che questo riceva uno Spirito divino, la qual cosa è espressa [nel Corano] dall'insufflazione dello Spirito divino in Adamo (11); e ciò non è altro [in una prospettiva complementare alla prima] che l'attualizzazione della predisposizione (*al-isti'dâd*) posseduta da una determinata forma, preliminarmente disposta, a ricevere l'effusione (*al-fayd*) (12) inesauribile della rivelazione (*at-tajallî*) (13) essenziale. Quindi [fuori dalla realtà divina] vi è soltanto un puro ricettacolo (*qâbil*) (14); ma anch'esso proviene dall'« Effusione san-

egli non dice « l'Essenza » (*adh-dhât*), per non affermare la trascendenza e la non manifestazione di ciò di cui si parla, e neppure dice « l'Essere » o « l'esistenza » (*al-wujûd*), per non farne risaltare l'immanenza e la manifestazione.

(8) Od « omogenea » (*musawwî*), cioè non recante ancora l'impronta qualitativa e differenziata dello Spirito.

(9) *Rawh*: « grazia », « libertà »; alcuni leggono *rûh*, « spirito ».

(10) È il caos primordiale, dove le possibilità di manifestazione, ancora virtuali, si confondono nell'indifferenziazione della loro *materia*.

(11) « E quando l'avrò formato e avrò insufflato in lui il mio Spirito... » (*Cor.*, XV, 29).

(12) L'immagine di un'« effusione », di un « traboccamento » o di una « emanazione » dell'Essere (*al-wujûd*) o della luce divina (*an-nûr*) nelle « forme » ricettive del mondo non va considerata come un'emanazione sostanziale, poiché l'Essere — o la luce divina increata — non procede fuori da se stesso. L'immagine esprime invece la sovrana sovrabbondanza della realtà divina, che dispiega e illumina le possibilità relative del mondo, quantunque sia « ricca in se stessa » (*ghanî binafsih*) e l'esistenza del mondo non aggiunga nulla alla sua infinità. Il simbolismo dell'« effusione » (*al-fayd*) divina si riferisce alla parola del Profeta: « Dio creò il mondo nelle tenebre, poi versò (*afâda*) su di esso la sua luce ».

(13) *At-tajallî* significa « rivelazione » (in un senso generico), « svelamento » e « irradiamento »: quando il sole, coperto di nubi, si « svela », la sua luce « irradia » sulla terra.

(14) Il ricettacolo corrisponde, nella prospettiva cosmologica, alla sostanza passiva, la *materia prima* o principio plastico di un mondo o di un essere. Il ricettacolo che, nella visuale puramente metafisica, si contrappone — in maniera del tutto principiale e logica — all'« effusione » incessante del-

Google

tissima » (*al-fayd al-aqdas*) [cioè dalla manifestazione principiale, metacosmica, dove le « essenze immutabili » sono divinamente « concepite », prima della loro apparente proiezione nell'esistenza relativa] (15). L'intera realtà (*al-amr*) (16) infatti, dal principio alla fine, deriva unicamente da Dio, e a Lui ritorna (17). Perciò l'ordine divino (*al-amr*) esigeva la chiarificazione dello specchio del mondo; e Adamo divenne la chiarezza stessa di questo specchio e lo spirito di questa forma (18).

Circa gli angeli [di cui si parla nel racconto coranico della creazione di Adamo] (19), essi rappresentano alcune facoltà di

l'Essere, si riduce alla possibilità principiale, l'archetipo o l'« essenza immutabile » (*al-a'yn ath-thâbitah*) di un mondo o di un essere.

(15) Il passo è cosí spiegato dal sufi persiano Nûr ad-dîn 'Abd ar-Rahmân Jâmî: « La maestà di Dio (*al-haqq*) si rivela in due modi: l'uno, che corrisponde alla rivelazione interiore, puramente intelligibile, denominato dai sufi l'Effusione santissima, consiste nell'autorivelazione di Dio che si manifesta dall'eternità a Se stesso nella forma degli archetipi e di ciò che questi implicano come caratteri e capacità; l'altro è l'epifania esteriore, oggettiva, detta l'Effusione santa (*al-fayd al-muqaddas*), e consiste nella manifestazione di Dio mediante l'impronta degli stessi archetipi. La seconda rivelazione è susseguente alla prima, ed è il teatro dove compaiono le perfezioni che, secondo la prima rivelazione, sono virtualmente contenute nei caratteri e nelle capacità degli archetipi » (*Lawaih*, cap. XXX, testo persiano e traduzione inglese editi da E.H. Whinfield e Mîrzâ Muhammad Kazvînî, « Oriental Translation Fund » della Royal Asiatic Society, new series vol. XVI). Nel testo citato le espressioni « forme » o « caratteri », riferite agli archetipi, vanno comprese come semplici « allusioni », poiché gli archetipi o « essenze immutabili » sono evidentemente al di là di qualunque individuazione o distinzione formale.

(16) La parola *amr* significa anzitutto « ordine », « comando », ma comporta inoltre il senso di « realtà » e di « atto ». L'ordine divino « sii! », corrisponde all'atto puro.

(17) « A Lui appartiene il regno dei cieli e della terra. A Dio le realtà faranno ritorno » (*al-umûr*, ossia le realtà increate delle creature) (*Cor.*, LVII, 5).

(18) Nel testo originale tutta la parte iniziale del capitolo, fino alla parola soprascritta, forma una sola frase con piú proposizioni incidentali; è un insieme logico che descrive tutti gli aspetti essenziali della manifestazione divina.

(19) « E quando il tuo Signore disse agli angeli: In verità, costituirò un vicario in terra, risposero: Porrai in essa qualcuno che seminerà la corruzione e verserà il sangue, mentre noi celebriamo le tue lodi e proclamiamo la tua santità? Iddio rispose: In verità, Io so ciò che non sapete. E insegnò ad Adamo tutti i nomi, poi li mostrò agli angeli dicendo: Fatemi sapere i loro nomi, se siete veridici! Risposero: Gloria a te, non abbiamo scienza fuorché quella che ci hai insegnato, poiché Tu sei il Conoscitore, il Sapiente! Disse Dio: O Adamo, fa' conoscere ad essi i loro nomi! E quando li ebbe fatti conoscere, Egli disse: Non vi avevo detto che conosco il segreto dei cieli e della terra e so ciò che manifestate e

quella « forma » (20) del mondo chiamata dai sufi il « Grande Uomo » (*al-insân al-kabîr*), cosicché gli angeli sono per questa ciò che le facoltà spirituali e fisiche sono per l'organismo umano (21). Ciascuna di tali facoltà [cosmiche] è come velata dalla propria natura; non concepisce nulla che sia superiore alla propria essenza [relativa], poiché vi è in essa qualcosa che pretende d'essere degna di grado elevato e di ogni dimora eccelsa presso Dio. È cosí dal momento che essa partecipa [in un certo modo] alla sintesi divina (*al-jam'îyat al-ilâhiyah*) (22) che regge quanto proviene, sia dal lato divino (*al-janâb al-ilâhî*) (23), sia da quello della Realtà delle realtà (*haqîqat al-haqâiq*) (24), sia ancora — per mezzo di quest'organismo, sostegno di ogni facoltà — dalla Natura universale (*tabî'at al-kull*) (25), che include tutti i ricettacoli (*qawâbil*)

ciò che celate? E quando dicemmo agli angeli: Prosternatevi dinanzi ad Adamo, si prosternarono tutti tranne Iblis [il diavolo], che rifiutò, s'inorgoglí e divenne infedele » (*Cor.*, II, 30-34).

(20) L'espressione « forma » (*çûrah*) viene usata, come altre, molto liberamente dagli autori sufici, è infatti suscettibile di diverse trasposizioni al di là del suo significato più rigoroso di « delimitazione »; la forma di una cosa comporta un aspetto meramente qualitativo, la qualità essendo di natura essenziale; d'altra parte in quanto la forma di un essere si contrappone al suo spirito, essa è riducibile simbolicamente alla funzione ricettiva della *materia*.

(21) Secondo l'adagio sufico: « L'uomo è un piccolo cosmo, e il cosmo è come un grande uomo ».

(22) L'unicità divina, in virtú della quale ogni essere è unico.

(23) Il « lato divino » è la somma delle qualità divine, la Divinità in quanto crea e domina il mondo (il « lato creaturale »).

(24) La « Realtà delle realtà » o « Verità delle verità » corrisponde al Verbo (Logos) come « luogo » di tutte le possibilità di manifestazione. Essa è l'eterno mediatore, la « realtà mohammediana » (*al-haqîqat al-muhammadiyah*), l'« istmo » (*barzakh*) sia tra l'Essere puro e l'esistenza relativa che tra la non manifestazione e la manifestazione. È il prototipo di tutte le cose, e non vi è nulla che non porti la sua impronta.

(25) La Natura universale è il potere ricettivo universale, la « matrice » del cosmo. La Natura, secondo i cosmologi ellenizzanti, si riduce al principio plastico del mondo formale, alla radice dei quattro elementi e delle quattro qualità sensibili, che reggono tutti i mutamenti d'ordine fisico. Ibn 'Arabî, trasponendo gli elementi nell'ordine cosmico totale, attribuisce alla Natura una funzione molto piú ampia, coestensiva a tutta la manifestazione, compresi gli stati angelici. Essa è cosí l'equivalente di quello che gli Indú definiscono *Mâyâ* o la *Shakti* universale, aspetto materno e dinamico di *Prakriti*, la sostanza o *materia prima*. Aggiungiamo tuttavia che questo principio non ha, nell'insegnamento di Ibn 'Arabî, lo stesso compito fondamentale che assume nella dottrina advaitica, giacché l'Islam considera le funzioni produttrici dell'universo in un modo eminentemente « teocentrico ».

Google

del mondo, da cima a fondo (26). Ma la ragione discorsiva non comprenderà mai ciò, giacché tale ordine di conoscenza deriva unicamente dall'intuizione divina (*al-kashf al-ilâhî*); solo grazie a questa si conoscerà la radice delle forme del mondo, in quanto sono ricettive nei confronti degli spiriti che le governano (27).

Cosí l'essere [adamitico] fu denominato « uomo » (*insân*) e « vicario » (*khalîfah*) di Dio. Circa la sua qualità d'uomo, essa ne definisce la natura sintetica [comprendente virtualmente tutte le altre nature create] e la capacità di contenere tutte le verità essenziali. L'uomo è per Dio (*al-haqq*) ciò che la pupilla è per l'occhio [la pupilla in arabo è detta « l'uomo nell'occhio »], poiché la pupilla è lo strumento dello sguardo; difatti per il suo tramite [ossia mediante l'Uomo universale] Dio contempla la sua creazione e le dispensa la sua misericordia. Tale è l'uomo a un pari effimero ed eterno, essere creato perpetuo e immortale, Verbo discriminante [per la sua conoscenza distintiva] e unente [per la sua essenza divina] (28). Con la sua esistenza il mondo fu compiuto. Egli è per il mondo quello che il castone è per l'anello: il castone reca il sigillo che il re imprime sulle casse del tesoro; e perciò l'uomo [universale] è detto il vicario di Dio, del quale custodisce la creazione, come si custodiscono i tesori con un sigillo: finché il sigillo del re è impresso sulle casse del tesoro, nessuno osa aprirle senza il suo permesso; cosí l'uomo si vede affidata la tutela divina del mondo, e il mondo non cesserà di essere custodito fino a quando vi dimorerà l'Uomo universale (*al-insân al-kâmil*). Non vedi che appena egli scomparirà e sarà tolto dalle casse del nostro mondo, nulla rimarrà di quanto Dio conservava in esse, e ne uscirà tutto ciò che contenevano, ogni parte raggiungendo la sua parte [corrispondente], e il tutto verrà trasferito nell'al di là, dove [l'Uomo universale] sarà perpetuamente il sigillo sulle casse dell'altro mondo?

(26) La creatura « pretende » quindi alla totalità in virtú al tempo stesso della sua origine divina, del suo prototipo universale e della sua radice naturale.

(27) 'Abd ar-Razzâq al-Qashânî precisa che la ragione, anch'essa generata dalla polarità tra l'attivo e il passivo, tra l'ordine divino (*al-amr*) e la Natura (*at-tabî'ah*), non può superare questa polarità e la comprende « dall'alto ».

(28) Questi sono due aspetti di ogni parola rivelata, e ad essi si riferiscono le due definizioni del Corano come « recitazione » (*al-qur'ân*) e come « discriminazione » (*al-furqân*).

Tutto quel che è contenuto nella « forma divina », ossia la totalità dei nomi [o qualità universali], si manifesta in questa struttura umana, che quindi si distingue [dalle altre creature] a motivo dell'integrazione [simbolica] dell'intera esistenza. Da qui l'argomento divino di condanna per gli angeli [che non capivano la ragione d'essere né la superiorità intrinseca di Adamo]; rammentalo, Dio infatti ti esorta con l'esempio altrui, e considera come il giudizio colpisca colui che esso colpisce. Gli angeli non comprendevano cosa comportasse l'istituzione del vicario [di Dio in terra], e neppure cosa implicasse l'adorazione essenziale (*dhâtiyah*) di Dio, giacché ognuno conosce di Dio solamente quanto arguisce da sé. Ora gli angeli non posseggono la natura totale di Adamo; non attuavano dunque i nomi divini la cui conoscenza è il privilegio di tale natura e mediante i quali questa « loda » Dio [affermandone gli aspetti di bellezza e di bontà] e lo « proclama santo » [attestandone la trascendenza essenziale]; essi non sapevano che Iddio possiede nomi che si sottraggono alla loro conoscenza e con cui non lo possono pertanto né « lodare » né « proclamare santo ».

Gli angeli furono vittime della propria limitazione quando dissero, circa la creazione [di Adamo sulla terra]: « Vuoi porre in essa qualcuno che semini la corruzione? ». Ma cos'è questa corruzione se non la rivolta, quindi appunto ciò che proprio essi manifestavano? Quanto dicevano di Adamo conviene al loro atteggiamento verso Dio. Se tale possibilità [di rivolta] non fosse per altro nella loro natura, non l'avrebbero inconsapevolmente affermata a proposito di Adamo; se avessero avuto la conoscenza di se stessi, sarebbero stati esenti, in virtú di questa conoscenza, dalle limitazioni che subirono; non avrebbero insistito [nella loro accusa ad Adamo] fino a menar vanto della propria « lode » di Dio e di quello con cui lo « proclamavano santo », mentre Adamo attuava i nomi divini che gli angeli ignoravano, cosicché né la loro « lode » (*tasbîh*) né la loro « proclamazione della santità divina » (*taqdîs*) erano simili a quelle d'Adamo.

Iddio ci descrive ciò affinché siamo cauti e apprendiamo il retto atteggiamento nei suoi confronti — a Lui la lode — liberi da pretese su quanto abbiamo attuato o capito con la nostra scienza individuale; come potremmo d'altronde pretendere di possedere qualcosa che ci oltrepassa [nella sua realtà universale] e che

non conosciamo [essenzialmente]? Sii dunque attento a questo ammaestramento divino sul modo con cui Dio punisce i suoi servi piú obbedienti e piú fedeli, i suoi rappresentanti piú vicini [secondo la gerarchia generale degli esseri].

Torniamo ora alla sapienza [divina in Adamo]. Al riguardo possiamo dire che le idee universali (*al-umûr al-kulliyah*) (29), le quali non hanno evidentemente in sé un'esistenza individuale, sono tuttavia presenti, in maniera intelligibile e distinta, nella mente; esse rimangono sempre interiori rispetto all'esistenza individuale, ma determinano tutto ciò che le appartiene. Inoltre quanto esiste individualmente è soltanto [l'espressione di] tali idee universali, senza che cessino per questo d'essere in sé puramente intelligibili. Sono pertanto esteriori in quanto determinazioni implicate nell'esistenza individuale e, d'altra parte, interiori in quanto realtà intelligibili. Tutto quello che esiste individualmente procede dalle idee, che rimangono nondimeno inseparabilmente unite all'intelletto e non possono essere individualmente manifestate in modo da uscire dalla loro esistenza puramente intelligibile, si tratti di manifestazione individuale nel tempo o fuori da esso (30); difatti la relazione tra l'essere individuale e l'idea universale è sempre la medesima, sia l'essere sottoposto o meno alla condizione temporale. Ma l'idea universale assume a sua volta certe condizioni proprie delle esistenze individuali, a seconda delle realtà (*haqâiq*) che definiscono le esistenze stesse. È cosí, ad esempio, per la relazione che unisce la conoscenza e il conoscitore o la vita e il vivente: la conoscenza e la vita sono realtà intelligibili, distinte tra loro; ora noi affermiamo che Dio è conoscitore e vivente, e affermiamo pure che l'angelo è conoscitore e vivente, e altrettanto diciamo dell'uomo; in questi casi la realtà intelligibile della conoscenza o quella della vita rimane la medesima, e la sua relazione col conoscitore e col vivente è ogni volta identica; eppure si dice che la conoscenza divina è eterna e quella dell'uomo effimera; vi è quindi in questa realtà intelligibile qualcosa d'effi-

(29) Gli « universali » della Scolastica.

(30) Nel linguaggio adottato qui da Ibn 'Arabî, l'idea di « esistenza individuale » (*wujûd 'aynî*) può essere simbolicamente trasposta al di là della condizione formale, che è l'ambito dell'individuazione vera e propria. Cosí, per esempio, un angelo non è un « individuo », perché non rappresenta una variante all'interno di una specie; tuttavia tale argomentazione s'addice anche agli angeli.

Google

mero per la sua dipendenza da una condizione [limitativa]. Considera tale interdipendenza tra le realtà ideali e quelle individuali (31): come la conoscenza determina colui che vi partecipa — è detto infatti conoscitore — cosí ciò che è caratterizzato dalla conoscenza la determina a sua volta, di modo che questa è effimera in connessione con l'effimero ed eterna in connessione con l'eterno; e ciascun aspetto è, nei confronti dell'altro, insieme determinante e determinato. Ovviamente le idee universali, malgrado la loro intelligibilità, non hanno in sé esistenza [propria], ma posseggono soltanto un'esistenza principiale; del pari quando sono attribuite agli individui, esse ne accettano la condizione (*hukm*) senza tuttavia assumerne la distinzione e la divisibilità; sono interamente presenti in ogni cosa da esse caratterizzata, come l'umanità [la qualità di uomo], per esempio, è totalmente presente in ogni essere particolare di quella specie senza subire la distinzione e il numero che concernono gli individui, e senza cessare d'essere in sé una realtà meramente intellettuale.

Ora, dal momento che vi è interdipendenza tra quanto ha un'esistenza individuale [o sostanziale] e quanto non l'ha ed è, a rigor di termini, solo una relazione non esistente (32) come tale, è facile capire che gli esseri sono uniti tra loro; poiché in questo caso vi è sempre un termine intermedio, ossia l'esistenza in sé, mentre nel primo caso la reciproca relazione esiste nonostante l'assenza di un termine intermedio.

Indubbiamente l'effimero è concepibile in quanto tale, cioè nella sua natura caduca e relativa, unicamente in connessione con un principio da cui deriva la propria possibilità, cosicché non possiede in se stesso l'essere, ma lo riceve da un altro cui è legato per la sua dipendenza. E certamente questo principio è in sé necessario, è sussistente per se stesso e indipendente, nel suo essere, da ogni altra cosa. Appunto questo principio, mediante la sua stessa essenza, conferisce l'essere all'effimero che ne dipende.

Ma giacché [il principio] esige di per sé [l'esistenza] dell'[essere] effimero, questo si rivela, in tale prospettiva, [non solamente « possibile » bensí anche] « necessario ». E poiché l'effimero dipende essenzialmente dal suo principio, deve anche apparire nella

(31) *Al-mawjûdât al-'ayniyah*: le esistenze — o realtà — individuali o sostanziali; vedasi la nota precedente.
(32) Ossia non manifestata.

« forma » [qualitativa] di questo in tutto ciò che ne deriva, come i nomi e le qualità, ad eccezione tuttavia dell'autonomia principiale che non conviene all'essere effimero, sebbene sia « necessario »; difatti è necessario in virtú di un altro, non di se stesso.

Dato che l'essere effimero manifesta la « forma » dell'eterno, proprio attraverso la contemplazione dell'effimero Dio ci comunica la conoscenza di Sé; Egli dice [nel Corano] che ci mostra i suoi « segni » nell'effimero [« Mostreremo loro i nostri segni sugli orizzonti e in loro stessi... », XLI, 53]. Movendo da noi stessi perveniamo a Lui; non attribuiamo a Lui alcuna qualità senza essere noi stessi questa qualità, con l'eccezione dell'autonomia principiale. Giacché lo conosciamo attraverso di noi e a principiare da noi, attribuiamo a Lui tutto ciò che attribuiamo a noi stessi, e appunto per questo d'altronde ci fu data la rivelazione per bocca degli interpreti [ossia dei profeti] e Dio si descrisse a noi per mezzo di noi. Contemplandolo ci contempliamo, e contemplandoci Egli si contempla, quantunque siamo evidentemente numerosi come individui e generi; noi siamo uniti, è vero, in una sola e medesima realtà essenziale, ma esiste nondimeno una distinzione tra individui, diversamente non vi sarebbe, per altro, molteplicità nell'unità.

Parimente, sebbene siamo qualificati in tutti gli aspetti dalle qualità che spettano a Dio medesimo, vi è [tra Lui e noi] una differenza certa, cioè la nostra dipendenza da Lui, per quanto concerne l'Essere, e la nostra conformità essenziale a Lui, a motivo della nostra stessa possibilità; ma Egli è indipendente da tutto ciò che ci fa indigenti. In questo senso vanno comprese l'eternità senza inizio (*al-azal*) e l'antichità (*al-qidam*) di Dio, che aboliscono d'altronde la priorità (*al-awwaliyah*) divina significante il passaggio dalla non esistenza all'esistenza: quantunque Dio sia il Primo (*al-awwal*) e l'Ultimo (*al-âkhir*), non può essere detto il Primo nel significato temporale, poiché sarebbe allora l'Ultimo nella stessa accezione; ora le possibilità di manifestazione non hanno fine: sono inesauribili. Dio è chiamato l'Ultimo perché ogni realtà alla fine torna a Lui, dopo essere stata riferita a noi: la sua qualità di Ultimo è cosí essenzialmente la sua qualità di Primo, e viceversa.

Sappiamo inoltre che Dio si è descritto come l'« Esteriore » (*az-zâhir*) e come l'« Interiore » (*al-bâtin*), e che ha manifestato il

mondo a un tempo come interiore e come esteriore, affinché conoscessimo l'aspetto « interiore » [di Dio] con il nostro interiore, e quello « esteriore » con il nostro esteriore. Egli si è descritto del pari con le qualità della clemenza e della collera, e ha manifestato il mondo come un luogo di timore e di speranza, affinché temessimo la sua collera e sperassimo nella sua clemenza. Si è descritto con la bellezza e la maestà e ci ha dotati di timore reverenziale (*al-haybah*) e d'intimità (*al-uns*). Cosí per tutto ciò che si riferisce a Lui e con cui si è designato. Egli ha simboleggiato queste coppie di qualità [complementari] nelle due mani che protese verso la creazione dell'Uomo universale, il quale riunisce in sé tutte le realtà essenziali (*haqâiq*) del mondo, sia nella sua totalità che in ciascuno dei suoi individui. Il mondo è l'apparente, e il vicario [di Dio in esso] è l'occulto. In questo modo il sultano rimane invisibile, e in tal senso Dio dice di nascondersi dietro veli di tenebre — ossia i corpi naturali — e veli di luce — ossia gli spiriti sottili (33) — poiché il mondo si compone di sostanza grossa (*kathîf*) e di sostanza sottile (*latîf*).

[Il mondo] fa da velo a se stesso, cosicché non può vedere Dio proprio perché vede sé; non può mai liberarsi da solo del velo, pur sapendo di essere connesso, a motivo della dipendenza, col suo Creatore. Il mondo infatti non partecipa all'autonomia dell'Essere essenziale, di modo che non lo concepisce mai. In questo aspetto Dio rimane sempre sconosciuto, sia all'intuizione che alla contemplazione, giacché l'effimero non può agire su ciò [vale a dire sull'eterno].

Quando Dio disse a Iblis: « ...cosa t'impedisce di prosternarti dinanzi a colui che ho creato con le mie due mani? » (34), la menzione delle due mani indica un privilegio per Adamo; Dio allude cosí all'unione in Adamo delle due forme, cioè la forma del mondo [analoga alle qualità divine passive] e la « forma divina » [analoga alle qualità divine attive], che sono le due mani di Dio (35). Quanto a Iblis, egli non è che un frammento del mondo; non

(33) Secondo la parola del Profeta: « Dio si nasconde mediante settantamila veli di luce e di tenebre; se Egli li togliesse, le folgorazioni del suo volto consumerebbero chiunque lo guardi ».

(34) *Cor.*, XXXVIII, 75.

(35) S'incontra il simbolismo delle due mani di Dio nella Cabala, soprattutto nello Zohar, dove sono paragonate al « cielo » e alla « terra » come principî attivo e passivo della manifestazione.

ricevette la natura sintetica in virtú della quale Adamo è il vicario di Dio. Se Adamo non fosse manifestato nella « forma » di Colui che gli affidò la sua funzione vicariale sugli altri, non sarebbe il suo vicario; e se non contenesse tutto quello di cui abbisogna il gregge che deve custodire — difatti da lui dipende il gregge, ed egli deve provvedere a tutte le sue necessità — non sarebbe il vicario di Dio per le altre [creature].

La dignità vicariale di Dio spetta unicamente all'Uomo universale, la cui forma esteriore è creata dalle realtà (*haqâiq*) e dalle forme del mondo, e quella interiore corrisponde alla « forma » di Dio [cioè alla « somma » dei nomi e delle qualità divine]. Per questo Iddio ha detto di lui: « Io sono il suo udito e la sua vista », non ha detto: « il suo occhio e il suo orecchio », ma ha distinto tra le due « forme » (36).

Lo stesso avviene per ogni essere del mondo nell'ottica della sua realtà [trascendente]; tuttavia nessun essere contiene una sintesi simile a quella che contraddistingue il vicario, che supera gli altri soltanto in virtú di tale sintesi.

Se Dio non penetrasse con la sua « forma » (37) l'esistenza, il mondo non sarebbe; cosí gli individui non sarebbero determinati se non vi fossero le idee universali. L'esistenza del mondo, secondo questa verità, consiste nella sua dipendenza da Dio. In realtà ognuno dipende [dall'altro: la « forma divina » da quella del mondo, e viceversa], nessuno è indipendente [dall'altro]; è la pura verità, non ci esprimiamo con metafore. D'altronde, quando parlo di quanto è assolutamente indipendente, sai cosa voglio significare con ciò [ossia l'Essenza infinita e incondizionata]. Ognuno [sia la « forma divina » che il mondo] è dunque unito all'al-

(36) Conformemente alla sentenza divina rivelata dal Profeta (*hadîth qudsî*): « Il mio servo non può avvicinarsi a me con qualcosa che mi piaccia piú di quanto gli impongo. Il mio servo s'avvicina a me senza posa con opere facoltative finché l'amo; e quando l'amo, Io sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra e il piede con cui cammina; se egli mi prega, gli do certamente, e se richiede il mio aiuto, certamente lo aiuto » (citato da al-Bukharî secondo Abu Hurayrah).

(37) L'espressione « forma » è analoga nel contesto alla nozione peripatetica di *forma* (*eidos*), cioè di tipo qualitativo; rammentiamo che la qualità può essere trasposta nell'universale puro. In relazione alla parola del Profeta: « Dio creò Adamo nella sua forma (*çurah*) », il Sufismo denomina « forma divina » l'insieme delle qualità perfette con cui Dio si rivela nell'universo.

Google

tro, e nessuno può essere separato dall'altro, capite bene quel che vi dico!

Ora conosci il significato spirituale della creazione del corpo d'Adamo, cioè della sua forma apparente, e della « creazione » del suo spirito, che è la sua « forma » interiore. Adamo è quindi a un pari Dio e creatura. E hai compreso quale sia il suo grado [cosmico], vale a dire quello della sintesi [di tutte le qualità cosmiche]; e grazie a tale sintesi è il vicario di Dio.

Adamo è l'« anima unica » (*an-nafs al-wâhidah*) da cui fu creato il genere umano, secondo la parola divina [nel Corano]: « O voi, uomini, temete il vostro Signore che vi ha creato da un'anima unica, creando da questa la sua compagna, e diffondendo da tale coppia molti uomini e donne » (IV, 1). Le parole « temete il vostro Signore » significano: fate della vostra forma apparente una protezione per il vostro Signore, e fate del vostro interiore — ossia del vostro Signore — una protezione per voi medesimi; ogni atto [o ogni ordine divino] consiste in biasimo e in lode [in negazione e in affermazione]; siate pertanto la sua protezione nel biasimo [cioè in quanto creature limitate] e prendetelo come protettore nella lode (38), affinché abbiate, tra tutti gli esseri, l'atteggiamento piú retto [verso Dio].

Dopo averlo creato, Dio fece vedere ad Adamo tutto quello che aveva posto in lui; ed Egli tenne il tutto nelle sue due mani: l'una conteneva il mondo, l'altra Adamo e i suoi discendenti, poi indicò a questi i gradi che occupano nell'interno di Adamo (39).

Poiché Iddio mi mostrò quanto immise nel procreatore primordiale, ne ho qui trascritto la parte attribuitami, e non tutto quello che ho attuato; difatti nessun libro né il mondo attuale possono contenere ciò. Tra le cose da me contemplate e che poterono essere trascritte in questo libro, nella misura attribuitami dall'Inviato di Dio — su di lui la benedizione e la pace! — vi era la sapienza divina nel verbo di Adamo: di essa si tratta nel capitolo.

(38) Commenta al-Qashâni: « Prendetelo come tutela nella lode attribuendo a voi le limitazioni e a Dio tutte le qualità positive, conformemente al detto coranico: — Ogni bene che ti tocca viene da Dio, e ogni male che ti coglie viene da te stesso — (*Cor.*, IV, 79) ».

(39) Secondo la narrazione coranica: « E quando il tuo Signore trasse dalle reni dei figli d'Adamo i loro discendenti e li fece testimoni contro se stessi: Non sono Io il vostro Signore? Essi risposero: Sí, l'attestiamo; questo affinché non diciate nel giorno della risurrezione: In verità, l'abbiamo trascurato » (VII, 172).

Google

II

LA SAPIENZA DELL'ISPIRAZIONE DIVINA (*AL-HIKMAT AN-NAFATHIYAH*) NEL VERBO DI SETH

Sappi che i doni e i favori [di Dio] (1), prodigati nel mondo per il tramite o meno delle creature, si distinguono, per gli uomini di gusto spirituale (*adh-dhawq*), in doni essenziali [come la conoscenza immediata] e doni derivanti dai nomi divini [cioè dagli aspetti divini come la bellezza, la bontà, la vita, e cosí via]. Essi differiscono per altro a seconda che siano ricevuti a seguito di una domanda determinata, o corrispondano a domande indeterminate, oppure siano ricevuti senza alcuna domanda, e ciò indipendentemente dalla loro distinzione in doni essenziali e doni conformi ai nomi divini. Vi è domanda determinata quando si dice: « O Signore, dammi questa o quella cosa », e si mira solo ad essa. È invece una domanda indeterminata quella di chi prega: « O Signore, dammi quanto è bene per me, in ogni parte, sottile o corporea, del mio essere », senza che egli pensi a qualcosa di particolare.

Coloro che domandano si dividono in due categorie: gli uni

(1) Seth era il dono di Dio ad Adamo. Con la sua nascita fu compensato l'assassinio di Abele e ristabilito l'ordine infranto. Come primo profeta tra i discendenti d'Adamo, fu il vero figlio, corporeo e spirituale, del padre. Ora Ibn 'Arabî scrive, nel capitolo su Enoch, che « il figlio è il segreto del padre », cioè ne simboleggia l'aspetto interiore. Questo capitolo comporta, conformemente a tale simbolismo, una prospettiva spirituale capovolta rispetto a quella del capitolo precedente. Mentre il capitolo su Adamo descrive la manifestazione universale di Dio, o la « visione » che Iddio ha di Se stesso nell'Uomo universale, l'argomento del capitolo su Seth è la rivelazione interiore di Dio o la conoscenza che l'uomo ha di sé nello « specchio » divino.

Google

obbedienti all'impulso naturale di affrettare il conseguimento [di una cosa desiderata] — difatti « l'uomo fu creato frettoloso » (2) — e gli altri richiedenti perché sanno che presso Dio vi sono cose alle quali, secondo la prescienza divina, si può pervenire unicamente con una domanda; essi si dicono quindi: « Forse quanto richiedo a Dio è di questa specie ». La loro richiesta considera in maniera totale i modi possibili dell'ordine divino; essi non sanno ciò che implichi la scienza divina, né ciò che consegua dalla loro predisposizione (*isti'dâd*) a ricevere, giacché una delle cose piú difficili da conoscere è la predisposizione di un essere in ogni istante [della sua vita]; del resto, se non fossero stati predisposti alla richiesta, non richiederebbero. Circa i contemplativi che non conoscono la loro predisposizione, essi la riconoscono, nella migliore delle ipotesi, nel momento stesso in cui vivono, poiché attraverso il loro stato di presenza (*hudûr*) [con Dio] sanno quello che Dio dà loro subito e sanno che ricevono ciò soltanto grazie alla loro predisposizione. Si suddividono anch'essi in due categorie: gli uni conoscono la loro predisposizione da quanto hanno ricevuto, gli altri sanno quanto riceveranno in virtú della loro predisposizione; e questa conoscenza è la piú perfetta all'interno di tale gruppo.

Appartiene a questa categoria chi domanda, non per affrettare il conseguimento di un dono né per valutare i modi possibili [del favore divino], bensí per conformarsi all'ordine divino espresso dalla parola: « Chiedetemi e Io vi risponderò! ». Costui è l'adoratore (*al-'abd*) per eccellenza; allorché domanda il suo desiderio non si lega alla cosa richiesta, sia essa determinata o no, ma mira solamente alla conformità all'ordine del suo Signore. Quando il suo stato spirituale esige l'abbandono e la tranquillità, tace; cosí Giobbe e altri furono messi alla prova e non chiesero in questa sollievo a Dio, finché il loro stato spirituale li costrinse a un certo momento a domandarne la cessazione; allora chiesero e Dio li soccorse.

L'immediatezza o il differimento nell'esaudimento di una domanda dipende dalla sua misura (*qadr*) predestinata da Dio; se la domanda è posta nel momento predestinato per la risposta, questa è immediata, e se l'esaudimento è rinviato a un tempo successivo,

(2) *Cor.*, XVII, 11.

in questo mondo o nell'altro, la risposta sarà differita; voglio dire l'esaudimento effettivo della domanda, non la risposta divina: « Sono presente » [che è sempre immediata], comprendimi bene!

Quanto alla seconda categoria dei doni, che dicevamo ricevuti senza richiesta, dobbiamo precisare che per richiesta intendiamo la preghiera enunciata con parole, poiché in teoria deve esservi sempre richiesta, sia essa articolata o consista in uno stato spirituale (*hâl*) o derivi semplicemente dalla predisposizione [intima] dell'essere. Parimente lodare Iddio significa, a rigor di termini, pronunziare una lode nei suoi confronti; ma nel senso spirituale questa lode è necessariamente determinata da uno stato spirituale, giacché ciò che ti incita a lodare Dio è [l'assenso] di un nome divino che esprime un'attività di Dio o un aspetto della sua trascendenza. Circa la propria predisposizione, l'essere individuale non ne è consapevole, egli sperimenta lo stato (*al-hâl*), infatti conosce quello che lo sprona [alla lode o alla richiesta]; la predisposizione rimane la cosa piú nascosta.

Alcuni si trattengono dal domandare perché sanno che Dio ha deciso il loro destino dall'eternità; essi hanno preparato la loro dimora [ossia la loro anima] per accogliere quanto discenderà da Lui, e si sono spogliati dell'*ego* (*an-nafs*) e dell'esistenza individuale. Tra costoro vi è chi sa che la scienza posseduta da Dio riguardo a lui, in ciascuno dei suoi stati, s'identifica con quello che è lui stesso nel suo stato di immutabilità [principiale] prima della sua manifestazione; e sa che Dio non gli darà nulla che non derivi da questa essenza (*al-'ayn*), che è lui stesso nel suo stato di permanenza principiale. Sa pertanto da dove procede la conoscenza divina che lo concerne. Nessuna categoria dei conoscitori di Dio è superiore a quella degli uomini che attuano cosí il mistero della predisposizione Si suddividono a loro volta in due gruppi: alcuni conoscono ciò complessivamente, altri distintivamente; i secondi occupano un grado superiore, giacché chi ha a questo proposito una conoscenza distintiva riconosce quello che la conoscenza divina implica riguardo a lui, sia che Dio gli riveli quanto, in materia di conoscenza, deriva dalla sua essenza (*'aynuh*), sia che gli sveli direttamente la sua essenza immutabile (*al-'ayn ath-thâbitah*) e il dispiegamento senza fine degli stati che ne conseguono. Questo conoscitore occupa il grado superiore, poiché nella conoscenza di se stesso egli adotta la prospettiva divina, l'og-

getto della sua conoscenza essendo il medesimo [oggetto della conoscenza divina]. Tuttavia, allorché si considera questa identificazione [della conoscenza del contemplativo con la conoscenza divina] nell'ottica individuale, essa si manifesta come un ausilio divino predestinato a tale individuo in virtú di un determinato contenuto della sua essenza immutabile, contenuto che questo essere riconoscerà non appena Dio glielo paleserà; difatti, quando Dio gli mostra i contenuti della sua essenza immutabile, la quale riceve direttamente l'Essere (3), ciò eccede evidentemente le facoltà della creatura in sé; questa in effetti non è atta ad acquisire la conoscenza divina concernente gli archetipi (*al-a'yân ath-thâbitah*) nel loro stato di non esistenza (*'udum*), gli archetipi non essendo altro che pure relazioni essenziali (*nisab dhâtiyah*) senza forme proprie. In questa visuale [cioè a motivo dell'incommensurabilità tra la conoscenza divina e la conoscenza individuale] diciamo che l'identificazione [con la conoscenza divina] rappresenta un ausilio divino predestinato per un certo individuo.

Nello stesso senso deve essere compresa la sentenza divina: « [Vi proveremo] finché sapremo... » (4), [come se Dio non sapesse in anticipo ciò che faranno le creature], espressione che è del tutto adeguata, diversamente da quanto pensa chi non si disseta a questa fonte, poiché la trascendenza di Dio si manifesta piú perfettamente per il fatto che la conoscenza appare temporale per la sua relazione [con qualcosa di temporale, e si rivela eterna in connessione con un oggetto eterno]. È questo l'aspetto piú universale che un teologo possa logicamente concepire sull'argomento, salvo che consideri la scienza divina distinta dall'Essenza e attribuisca la relatività alla scienza in quanto differisce dall'Essenza. Per [questa prospettiva] egli si distingue d'altronde dal vero conoscitore di Dio, dotato d'intuizione (*kashf*) e attuante l'Essere (*al-wujûd*).

Ma torniamo alla distinzione dei doni [divini] in doni essenziali e doni conformi ai nomi. Quanto ai favori e ai doni essenziali, essi sono prodigati soltanto grazie a una rivelazione [o ir-

(3) L'essenza immutabile o l'archetipo non ha essere come tale, dal momento che è soltanto una possibilità non manifestata contenuta nell'Essenza divina. L'archetipo può essere considerato solo simbolicamente un ricettacolo (*qâbil*) o una « matrice » che si « contrappone » all'Essere divino. Vedasi anche l'inizio del capitolo su Adamo.

(4) *Cor.*, XLVII, 31.

radiamento, *tajallî*] divina; ora l'Essenza si rivela unicamente nella « forma » della predisposizione dell'individuo che riceve questa rivelazione; e non accade mai altrimenti. Quindi il soggetto che riceve la rivelazione essenziale vedrà soltanto la propria « forma » nello specchio di Dio, non vedrà Dio — è impossibile che lo veda — pur sapendo che vede la propria « forma » solo in virtú dello specchio divino. Questo è del tutto analogo a quanto avviene in uno specchio materiale: contemplandovi le forme, non vedi lo specchio, pur sapendo che vedi le forme — o la tua forma — solamente in virtú dello specchio (5). Iddio ha manifestato tale fenomeno come simbolo particolarmente adatto alla sua rivelazione essenziale, affinché colui al quale Egli si rivela sappia che non lo vede; non esiste simbolo piú diretto e piú conforme a questa contemplazione e a questa rivelazione (6). Cerca anche tu di vedere il corpo dello specchio mentre guardi la forma che vi si riflette: non lo vedrai mai nello stesso tempo. Ciò è talmente vero che alcuni, osservando la legge delle forme riflesse negli specchi [materiali o spirituali], hanno preteso che la forma riflessa s'interponga tra la vista del contemplante e lo specchio medesimo; è quanto di piú elevato hanno colto nell'ambito della conoscenza spirituale; ma in realtà è come abbiamo detto [ossia la forma riflessa non nasconde essenzialmente lo specchio, bensí ne è manifestata]. L'abbiamo d'altronde già spiegato nelle « Rivelazioni meccane » (*al-Futûhât al-Makkiyah*). Se assapori ciò, assapori l'estremo limite cui la creatura come tale può pervenire [nella sua conoscenza « oggettiva »]; non aspirare quindi oltre e non affaticare la tua anima per superare questo grado, dal momento che qui vi è in principio e in definitiva solo pura non esistenza [l'Essenza essendo non manifestata].

Dio è dunque lo specchio nel quale vedi te stesso, come tu

(5) Dio, secondo la terminologia advaitica, è il soggetto — o il testimone (*sâkshin*) — assoluto che non diverrà mai « oggetto » di conoscenza. In Lui o mediante Lui è percepita ogni cosa, mentre Egli ne rimane sempre lo sfondo inafferrabile. — « Gli sguardi non giungono a Lui, ma Lui raggiunge gli sguardi... », dice il Corano (VI, 103).

(6) Nella *Divina Commedia* Dante fa dire ad Adamo, che gli spiega la sua visione atemporale della natura degli esseri in Dio:

Perch'io la veggio nel verace speglio
Che fa di sé pareglio a l'altre cose,
E nulla face lui di sé pareglio.

(*Pd.*, XXVI, 106-108)

sei il suo specchio in cui Egli contempla i suoi nomi (7). Ma questi non sono altro che Lui stesso, cosicché la realtà s'inverte e diviene ambigua. Alcuni di noi implicano nella loro conoscenza [di Dio] l'ignoranza e citano in proposito il detto [del califfo Abu Bakr]: « Comprendere la propria impotenza nel conoscere la conoscenza è una conoscenza ». Ma tra noi vi è chi conosce [veramente], e non pronunzia simili parole; la sua conoscenza non comporta un'impotenza nel conoscere, essa implica l'inesprimibile; e proprio costui attua la conoscenza piú perfetta di Dio.

Però tale conoscenza è concessa unicamente al Sigillo degli inviati di Dio (*khâtim ar-rusûl*) (8) e al Sigillo dei santi (*khâtim al-awliyâ*) (9); profeti e inviati (10) l'attingono soltanto dal tabernacolo (*mishkât*) (11) dell'inviato che è il loro sigillo. Nessun santo l'attinge del resto da un luogo differente dal tabernacolo del santo che è il suo sigillo; cosicché anche gli inviati attingono questa conoscenza, nella misura in cui l'attingono, dal tabernacolo del Sigillo dei santi, infatti la funzione d'inviato di Dio e quella di profeta — intendo la funzione profetica in quanto comporta la promulgazione di una legge sacra — cessano mentre la santità non finisce mai; perciò gli inviati ricevono questa conoscenza, in quanto essi pure sono santi, solo dal tabernacolo del Sigillo dei santi (12). Considerato che è cosí [per gli inviati e per i pro-

(7) Certe edizioni del testo aggiungono « e i loro principî ».

(8) Appellativo del profeta Muhammed come ultimo legislatore ispirato da Dio.

(9) La mansione di « Sigillo dei profeti » corrisponde a una funzione ciclica apparente, mentre la funzione di « Sigillo dei santi » è per necessità atemporale e nascosta; questa simboleggia il prototipo della spiritualità a prescindere da ogni « missione » (*risâlah*).

(10) Ogni « inviato » (*rasûl*) è profeta (*nabî*) per il suo grado di ispirazione, tuttavia è chiamato « inviato » solamente il profeta che promulga una nuova legge sacra.

(11) Il simbolismo del tabernacolo (*al-mishkât*) o della « Nicchia delle Luci » si riferisce al passo coranico: « Allâh è la luce dei cieli e della terra; il simbolo della sua luce è simile a un tabernacolo [o nicchia], in cui vi è una lampada; la lampada è in un cristallo; il cristallo è come una stella lucente. La lampada arde [dell'olio] d'un olivo benedetto, che non è né d'oriente né d'occidente, e il cui olio è quasi luminoso, anche se non lo tocca il fuoco. Luce su luce. Allâh guida alla sua luce chi vuole; e Allâh propone parabole agli uomini; e Allâh è onnisciente » (XXIV, 35). Nel Sufismo la « Nicchia delle Luci » è identificata col foro interiore dell'Uomo universale.

(12) Nelle *Futûhât al-Makkiyah* Ibn 'Arabî parla anche del « Sigillo della santità dei profeti e degli inviati » (IV, 57), alludendo con ciò a Cristo

feti], come sarebbe diversamente per gli altri santi? E ciò è vero, sebbene il Sigillo dei santi si conformi alla legge sacra recata dal Sigillo dei profeti; questo non pregiudica il suo grado spirituale e non toglie nulla a quanto testé detto, giacché è possibile che egli sia inferiore in una determinata visuale, pur essendogli superiore in un'altra. Quel che vogliamo dire è per altro confermato, nella storia della nostra religione, dalla preferenza [motivata da una rivelazione successiva] accordata al giudizio di Omar [rispetto a quello del Profeta] circa il trattamento dei prigionieri all'epoca della battaglia di Badr [il Profeta avrebbe voluto accettare un riscatto per essi, mentre Omar ne consigliò la liberazione o la condanna]; tale preferenza si manifesta del pari nell'episodio concernente la fecondazione della palma da dattero [in cui fallí il consiglio del Profeta, che perciò disse: « Voi siete piú esperti di me nelle faccende del mondo di quaggiú »]. Non è necessario che il perfetto superi gli altri in ogni aspetto; ma gli uomini spirituali considerano la superiorità solamente nell'aspetto della conoscenza di Dio; quanto alle esistenze effimere, il loro spirito non vi prova alcun interesse. Attua dunque ciò che abbiamo appena esposto!

Quando il Profeta paragonò la funzione profetica a un muro di mattoni pressoché ultimato in cui mancava un solo mattone,

al momento della seconda venuta prima della fine dei tempi. Questa funzione, che può sembrare in sé contraddittoria, si spiega cosí: l'« inviato » che « sigillerà » l'attuale grande ciclo dell'umanità e che salverà gli eletti facendoli passare nel ciclo futuro, non può evidentemente apportare una nuova legge sacra, che avrebbe significato solo per una comunità che debba sussistere come tale, ma farà invece risaltare le verità intrinseche comuni a tutte le forme tradizionali; si rivolgerà quindi all'intera umanità, cosa che potrà compiere unicamente ponendosi in un certo senso sul piano esoterico, quello del santo contemplativo (*al-walî*); egli sarà nondimeno profeta e inviato, in modo implicito, per la sua funzione eminentemente ciclica, ma sarà esplicitamente un « santo », mentre accade il contrario per quasi tutti i profeti precedenti. Notiamo nel contesto che Cristo, del quale il Corano parla come di un « inviato » (*rasûl*), manifestò già al tempo della sua prima venuta una simile « estroversione » della santità (*wilâyâ*) e dell'esoterismo, per la qual cosa d'altronde i sufi lo considerano il modello del santo per antonomasia; ed è necessario che sia cosí affinché esista, al di fuori di ogni problema di tipo cosmologico, una vera identità spirituale tra Cristo precedente Muhammed e Cristo « ridisceso » alla fine dei tempi. Nel medesimo passo delle *Futûhât* Ibn 'Arabî parla del « Sigillo della santità mohammediana », che distingue dal « Sigillo della santità dei profeti e degli inviati »; il primo è anche il « Sigillo della santità universale ».

s'identificò con questo mattone (13). Egli non vide pertanto, come disse, che lo spazio di un unico mattone da riempire. Ora il Sigillo dei santi avrà una visione analoga, ma scorgerà in quello che il Profeta simboleggiò come un muro incompiuto, lo spazio vuoto per due mattoni; i mattoni con cui il muro è costruito gli parranno d'oro e d'argento, e i due mattoni ancora mancanti per ultimare la costruzione saranno l'uno d'oro e l'altro d'argento; e il Sigillo dei santi vedrà se stesso corrispondere allo spazio che i due mattoni dovranno occupare per terminare il muro. Egli si vede nella forma dei due mattoni perché aderisce esteriormente alla legge apportata dal Sigillo degli inviati — cosa che corrisponde al mattone d'argento — e perché attinge interiormente da Dio proprio ciò che, secondo la sua forma apparente, si mostra come un'adesione alla legge che lo precedette; difatti egli vede necessariamente l'ordine divino (*al-amr*) qual è — cosa che corrisponde al mattone d'oro, simbolo della sua natura interiore — giacché il Sigillo dei santi attinge alla medesima sorgente ove attinse l'angelo che ispirò l'Inviato di Dio (14). Se comprendi ciò cui alludo, sei pervenuto alla scienza perfettamente efficace.

Ogni profeta senza eccezione, da Adamo all'ultimo, trae dunque [le sue luci] dal tabernacolo del Sigillo dei profeti; se l'argilla di costui è stata formata solo dopo quella degli altri, egli era nondimeno presente con la sua realtà spirituale, conformemente alla parola [di Muhammed]: « Ero profeta quando Adamo era ancora tra l'acqua e l'argilla ». Ogni altro profeta divenne tale soltanto allorché fu destato alla sua funzione; parimente il Sigillo dei santi era santo « quando Adamo era ancora tra l'acqua e l'argilla », mentre gli altri santi divennero santi unicamente dopo aver attuato le condizioni della santità, cioè l'assimilazione delle qualità divine che derivano dall'aspetto di Dio espresso dai nomi il Santo, il Lodato [*al-walî, al-hamîd*, che designa il prototipo delle qualità positive del creato]. Il Sigillo degli inviati si collega quindi, nella visuale della sua santità, col Sigillo dei santi, cosí come gli altri inviati e profeti si collegano con lui.

(13) « La mia condizione tra i profeti è questa: un uomo ha costruito un muro, l'ha ultimato, vi manca però ancora un mattone, quel mattone sono io; dopo di me non vi sarà piú inviato (*rasûl*) né profeta (*nabî*) ». (*Hadîth*).

(14) Si confronti la parola di Cristo: « Prima che Abramo fosse, io sono » (*Gv.* VIII, 58).

Poiché egli è simultaneamente il santo (*al-walî*), l'inviato (*ar-rasûl*) e il profeta (*an-nabî*). Il Sigillo dei santi invece è il santo, l'erede (*al-wârith*) che attinge all'origine, colui che contempla tutti i gradi...

Veniamo ora ai doni derivanti dai nomi divini: la misericordia (*rahmah*) che Dio prodiga alle sue creature proviene interamente dai nomi divini; essa è sia misericordia pura, come tutto ciò che è lecito nei cibi e nei piaceri naturali e che non sarà viziato da biasimo nel giorno della risurrezione [conformemente alla parola coranica: « Di': chi dunque renderà illecita la bellezza che Dio manifesta per i suoi servi e le cose lecite tra i cibi; di': esse sono per i credenti, in questo mondo, e non saranno soggette a biasimo nel giorno della risurrezione... »] — e questi doni derivano dal nome *ar-rahmân* — sia misericordia mista [al castigo], come la medicina sgradevole da ingerire, ma che poi fa bene. Tali sono i doni divini, poiché Dio [nel suo aspetto personale o qualificato] dona soltanto per il tramite di uno di quei guardiani del tempio che sono i suoi nomi. Cosí Iddio gratifica a volte il servo attraverso il nome il Clemente (*ar-rahmân*), e allora il dono è puro da ogni mescolanza che sarebbe momentaneamente contraria alla natura di chi lo riceve, o che contraddirebbe l'intenzione o altro [nel richiedente]; talora Egli dà col nome il Vasto (*al-wâsi'*), prodigando i suoi doni in modo totale, oppure dà col nome il Sapiente (*al-hakîm*), mirando a quanto è salutare [per il servo] in un determinato momento, o per mezzo del nome di Colui che dona gratuitamente (*al-wahhâb*), elargendo il bene senza che il beneficato in virtú di tale nome debba compensarlo con azioni di grazie o di merito; oppure Egli dona col nome di Colui che ristabilisce l'ordine (*al-jabbâr*), considerando l'ambiente cosmico e quanto gli abbisogna, o col nome il Perdonatore (*al-ghaffâr*), considerando lo stato di chi riceverà il perdono: se costui è in uno stato che merita il castigo, Egli lo protegge da questo, e se si trova in uno stato che non lo merita, lo protegge da uno stato che lo meriterebbe, e in tal senso il servo [santo] è detto custodito o protetto dal peccato. Il donatore è sempre Dio, è Lui infatti il tesoriere di tutte le possibilità e ne produce soltanto secondo una misura predestinata e attraverso un nome concernente quella possibilità. Cosí dona a ogni cosa la propria struttura grazie al nome il Giusto (*al-'adl*)

e ai suoi fratelli [cioè l'Arbitro (*al-hakam*), il Reggitore (*al-wâlî*), il Vincitore (*al-qahhâr*), e via dicendo].

Sebbene i nomi divini siano indefiniti nella loro moltitudine — giacché si riconoscono da quanto ne deriva e che è parimente indefinito — sono nondimeno riducibili a un numero definito di « radici », che sono le « madri » dei nomi divini o le Presenze [divine] che completano i nomi. Vi è invero solo un'unica e medesima realtà essenziale (*haqîqah*) che assume tutte le relazioni e connessioni designate con i nomi divini. Ora la realtà essenziale fa sí che ciascuno di questi nomi, che si manifestano indefinitamente, comporti una verità essenziale con cui si distingue dagli altri nomi: questa verità distintiva e non ciò che ha in comune con gli altri è la determinazione propria del nome. Nello stesso modo i doni divini si distinguono tra loro per la natura personale, quantunque provengano da una sola fonte — ed è del resto evidente che l'uno non sia l'altro — la ragione essendo appunto la distinzione dei nomi divini. A motivo della sua infinità non vi è nella Presenza divina assolutamente nulla che si ripeta: questa è una verità fondamentale.

Ecco la scienza di Seth, su di lui la pace! Il suo spirito la comunica a ogni spirito che ne proferisce qualcosa, ad eccezione tuttavia dello spirito del Sigillo che riceve questa scienza direttamente da Dio e non da uno spirito qualsiasi; inoltre tale conoscenza affluisce a tutti gli spiriti proprio dallo spirito del Sigillo, per quanto questi non ne sia consapevole finché rimane in una forma corporea. Egli conosce dunque direttamente, nella sua realtà essenziale e nella sua funzione puramente spirituale, tutto ciò che ignora per la sua struttura corporea. È quindi a un pari il conoscitore e l'ignorante, e gli si possono attribuire qualità apparentemente contrarie, come il suo principio [divino], che è la sua stessa essenza (*'aynuh*), è insieme terribile e generoso, il Primo e l'Ultimo. Egli pertanto conosce e ignora a un tempo, percepisce e non percepisce, contempla eppure non contempla.

In virtú di questa scienza Seth ricevette il suo nome che significa il dono, cioè il dono di Dio, poiché detiene la chiave del dono divino in tutti i suoi differenti modi e in tutti gli aspetti. È cosí perché Dio fece di Seth un dono per Adamo, fu il primo dono gratuito di Dio [ossia il primo dono che non richiese, da parte del donatario, una compensazione qualsiasi], e provenne dal-

Google

lo stesso Adamo, dal momento che il figlio è la realtà segreta del suo procreatore; da lui procede e a lui ritorna, non gli tocca dunque come una cosa estranea a se stesso. Ciò sarà compreso da chi vede le cose nella prospettiva divina. Per altro ogni dono, nell'intero universo, si manifesta secondo tale legge: nessuno riceve qualcosa da Dio, [vale a dire] nessuno riceve qualcosa che non provenga da se stesso, qualunque possa essere la variazione imprevista delle forme. Ma pochi lo sanno, solamente alcuni tra gli iniziati conoscono questa legge spirituale. Se incontri quindi chi la conosce, puoi fidarti di lui, giacché un uomo simile è la quintessenza pura e l'eletto degli eletti tra gli uomini spirituali.

Ogni volta che un uomo intuitivo contempla una forma comunicantegli una nuova conoscenza che non aveva potuto comprendere prima, questa forma sarà un'espressione della sua essenza (*'ayn*) e nulla che gli sia estraneo. Dall'albero della sua anima coglie il frutto della sua cultura, come la sua immagine riflessa su una superficie levigata non è altro da lui, quantunque il luogo della riflessione — o la Presenza divina — che gli rende la sua forma provochi delle inversioni a seconda della verità essenziale inerente a tale Presenza [divina] (15). Cosí, nel caso di uno specchio vero, accade che questo rifletta le cose nelle loro proporzioni reali, il grande come grande, il piccolo come piccolo, l'allungato come allungato e il mobile in movimento, ma può anche [secondo la sua struttura o la prospettiva] invertire le proporzioni; del pari è possibile che uno specchio rifletta le cose senza il normale

(15) Gli stati contemplativi possono essere concepiti come « Presenze » (*hadarât*) divine, o come modalità diverse della sola Presenza di Dio. Le Presenze divine sono in numero indefinito; tuttavia si distinguono generalmente cinque Presenze fondamentali, e ciò secondo diversi schemi di cui ne ricorderemo uno: alla « Presenza della non manifestazione assoluta » (*hadarat al-ghayb al-mutlaq*) si contrappone — non nella realtà divina ma in un'ottica rigorosamente umana e temporanea — la « Presenza della manifestazione compiuta » (*hadarat ash-shahâdat al-mutlaqah*), ossia il mondo « oggettivo ». Tra le due si colloca la « Presenza della non manifestazione relativa » (*hadarat al-ghayb al-mudâfi*) che si suddivide a sua volta in due regioni cosmiche distinte, di cui l'una, quella dell'esistenza sovraformale (*al-jabarût*), è piú vicina alla « non manifestazione assoluta », mentre l'altra, quella del mondo delle forme sottili (*'âlam al-mithâl*), s'accosta alla « manifestazione compiuta ». Le quattro Presenze sono contenute in una quinta, la « Presenza totale » (*al-hadarat al-jâm'iyah*), che s'identifica con l'Uomo universale (*al-insân al-kâmil*). Soggiungiamo che questa distinzione delle Presenze è solidale con una visuale in certo qual modo « pratica », vale a dire connessa con la via contemplativa e non con la pura dottrina metafisica.

Google

rovesciamento, mostrando il lato destro del contemplante alla sua destra, mentre solitamente il lato destro dell'immagine riflessa è posto di fronte al lato sinistro di chi si specchia; vi possono quindi essere delle eccezioni alla regola, come quando le proporzioni s'invertono; e tutto ciò concerne pure i diversi modi della Presenza [divina] nella quale avviene la rivelazione [della « forma » essenziale del contemplante], e che abbiamo paragonato allo specchio.

Colui che conosce la propria predisposizione, conosce appunto per questo quanto riceverà. Chi viceversa conosce quanto riceve non conosce necessariamente la propria predisposizione, salvo che la conosca dopo aver ricevuto, se non altro in modo complessivo.

Alcuni pensatori intellettualmente deboli, movendo dal dogma secondo cui Dio fa tutto ciò che vuole, hanno dichiarato ammissibile che Dio agisca in opposizione ai principî e a quello che è la realtà (*al-amr*) in sé [ossia nel suo stato principiale, come se la manifestazione di Dio non procedesse da possibilità eternamente presenti nell'Essere divino e nell'Intelletto universale]. Essi di conseguenza sono giunti a negare la possibilità in sé e ad accettare [come categorie logiche e ontologiche] soltanto la necessità assoluta [cioè quella dell'« esistenza » di Dio stesso] e la necessità per mezzo d'altri [cioè la necessità relativa]. Il sapiente però ammette la possibilità di cui conosce il grado ontologico; evidentemente la possibilità [in sé] non è il possibile [nel senso di ciò che potrebbe esistere o no], e come lo sarebbe dal momento che è essenzialmente necessaria a causa d'un [principio] diverso da essa? Ma insomma, donde proviene questa distinzione tra essa e il suo principio che la rende necessaria [e del quale essa costituisce precisamente una possibilità di manifestazione]? E nessuno conosce tale distinzione tranne i conoscitori di Dio.

Sulle vestigia di Seth si manifesterà l'ultimogenito del genere umano; egli sarà l'erede dei misteri di Seth; non vi sarà dopo di lui nessun altro essere generato, cosicché sarà il sigillo dei generati [come Seth ne era stato il primo santo]. Con lui nascerà una sorella; essa lo precederà [mentre la prima donna fu manifestata dopo il primo uomo]; ed egli la seguirà avendo la testa ai suoi piedi. Il luogo di nascita sarà la Cina [il paese piú orientale], ed egli parlerà l'idioma del paese natio. In quei giorni la sterilità si diffonderà nelle donne e negli uomini, di modo che vi sa-

ranno molte unioni senza procreazione. Egli chiamerà le genti a Dio, ma non avrà risposta. Quando Dio avrà chiamato a Sé il suo spirito e avrà preso l'ultimo credente di quel tempo, i sopravvissuti saranno simili a bruti che non distingueranno piú il lecito dall'illecito; agiranno solo secondo gli istinti naturali, seguendo il desiderio indipendentemente dalla ragione e dalla legge; e su di essi si leverà l'ora finale.

Google

Digitized by Google

III

ESTRATTI DAL CAPITOLO: LA SAPIENZA DELLA TRASCENDENZA (*AL-HIKMAT AS-SUBŪHIYAH*) NEL VERBO DI NOÈ

L'affermazione [unilaterale] che Dio non è paragonabile alle cose, significa proprio, per i conoscitori delle verità divine (*ahl al-haqâiq*), limitare e condizionare la concezione della realtà divina [poiché vengono escluse in tal modo le qualità delle cose]; chi nega ogni similitudine riguardo a Dio, senza muoversi da questa prospettiva esclusiva, manifesta sia un'ignoranza sia una mancanza di « garbo » (*adab*). L'exoterico che insiste unicamente sulla trascendenza divina (*at-tanzîh*) [rifiutando l'immanenza (*at-tashbîh*)], calunnia Dio e i suoi inviati — su di loro la benedizione divina! — senza accorgersene; immaginandosi di aver raggiunto il bersaglio, lo fallisce; è infatti nel novero di coloro che accettano soltanto una parte della rivelazione divina e ne rifiutano l'altra (1).

(1) La teologia islamica, come quella dei Padri greci, distingue due modi di considerare la natura divina: l'« esaltazione » o l'« allontanamento » (*at-tanzîh*), che nega qualsiasi similitudine tra Dio e le cose e afferma cosí la sua trascendenza, e il « paragone » o l'« analogia » (*at-tashbîh*), che viceversa descrive Dio mediante simboli e manifesta con ciò la sua immanenza alle cose. Le due visuali sono in realtà complementari, e l'errore dottrinale per antonomasia consiste nel sostenere l'una escludendo l'altra; l'« allontanamento » è superiore al « paragone » nel senso che la negazione di ogni determinazione limitativa, quindi la negazione di ogni negazione, è l'affermazione piú universale; tuttavia l'« allontanamento » unilaterale perviene ad escludere il mondo dalla natura divina e pertanto a limitarla contrapponendo Dio al mondo. La prospettiva del « paragone » è teoricamente inferiore alla prima, ma superiore nella sua attuazione contemplativa, poiché corrisponde all'assenso diretto dell'increato nel creato; implica però a sua volta il pericolo di limitare la natura divina.

Google

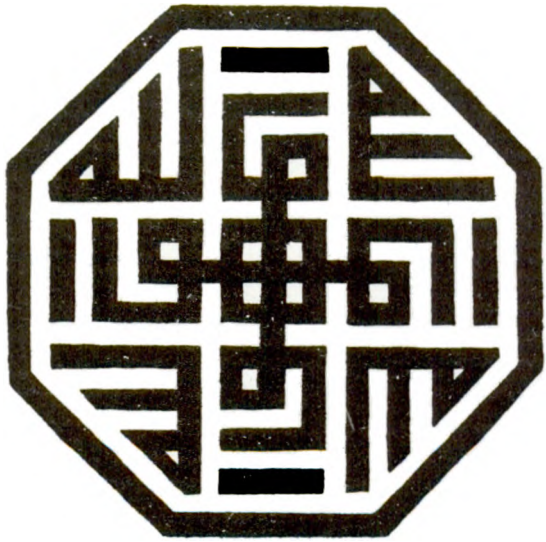


Fig. 2. - « Sigillo (*khatam*) in grandi lettere cufiche, composto dalla formula *huwa-Allâh*: « Lui (è) Dio » ripetuta quattro volte a guisa di svastica e incorniciata in un ottagono. Le quattro *hâ* del pronome *huwa* formano il quadrato centrale, con la croce inscritta nel quadrato stesso. Le quattro *waw* del pronome costituiscono i rami arrotolati della svastica. Il nome *Allâh*, ripetuto quattro volte, riempie gli spazi intermedi. La lettera *hâ* corrisponde alla non-manifestazione o alla contrazione, la lettera *waw* alla manifestazione o alla espansione. Il pronome *huwa* (Lui) è il simbolo dell'aseità divina, e tutta la formula esprime l'identità dell'Essenza e delle qualità divine e universali: è dunque analoga all'equazione *Atman* e *Brahman* nell'Induismo. La disposizione dei quattro *huwa* in forma di svastica ricorda anche lo « Spiro divino ». L'ottagono è il simbolo del Trono divino (*al-'arsh*), che è poi lo Spirito universale (*ar-rûh*).

Google

È noto che le Scritture rivelate come legge comune (*sharî'ah*) si esprimono, parlando di Dio, in modo che la maggior parte degli uomini ne coglie il senso piú stretto, mentre gli eletti ne comprendono tutti i sensi, cioè tutti i significati inclusi in qualunque parola conformemente alle regole della lingua usata (2).

Difatti Dio si manifesta in ciascuna creatura in maniera particolare. È Lui a rivelarsi in ogni significato, ed è Lui a restare nascosto a ogni comprensione, fuorché per colui che riconosce nel mondo la « forma » (3) e l'aseità (*huwiyah*) di Dio, e [vede il mondo come] il nome divino l'Apparente (*az-zâhir*). Del pari si concepisce Dio idealmente come lo spirito inerente a qualsiasi manifestazione, cosicché in questo aspetto è l'Interiore (*al-bâtin*), ed è per qualunque forma manifestata nel mondo ciò che è lo spirito reggente la forma corporea che ne dipende. La definizione logica dell'uomo, ad esempio, comprende sia il suo esteriore che il suo interiore, ed è cosí per ogni altra cosa definibile. Per quanto concerne Dio, Egli si « definisce » per mezzo della somma di tutte le « definizioni » possibili (4); ora le « forme » del mondo sono indefinite, non si può comprenderle tutte né conoscere la definizione logica di ciascuna di esse, se non nella misura in cui ricadono nella definizione di un determinato mondo [o microcosmo]. S'ignora perciò la « forma » logica di Dio, giacché la si conoscerebbe soltanto conoscendo la « definizione » di tutte le « forme », il che è un'impossibilità; non si può quindi « definire » Dio.

Similmente chi paragona Dio senza affermare al tempo stesso la sua incomparabilità, gli attribuisce dei limiti e non lo riconosce. Ma chi unisce nella sua conoscenza di Dio la prospettiva della trascendenza con quella dell'immanenza, e attribuisce a Dio i due « aspetti » complessivamente — è infatti impossibile concepirli nei particolari, proprio perché non si possono contenere tutte le « forme » dell'universo — lo conosce davvero, cioè lo conosce totalmente, non distintivamente, come l'uomo conosce se stes-

(2) Le lingue arcaiche, come l'arabo, comportano in una sola espressione una pluralità di significati.

(3) Vale a dire l'insieme delle qualità divine.

(4) Modo di dire intenzionalmente paradossale; in realtà le qualità divine non possono essere « definite » nel significato rigoroso del termine, e neppure possono essere delimitate. Parimente deve essere trasposta, nei passi successivi, l'espressione « forma ».

Google

so in modo totale e non distintivo; e per questo d'altronde il Profeta connette la conoscenza di Dio con la conoscenza di sé, dicendo: « Chi conosce se stesso conosce il suo Signore ». Iddio disse del resto nel Corano: « Mostreremo loro i nostri segni sugli orizzonti » — ossia nel mondo esteriore — « e in loro stessi » — nella tua essenza — « finché sia loro evidente che [tutto] è Dio (*al-haqq*) » (XLI, 53), nel senso che tu sei la sua forma e Lui il tuo spirito, cosicché tu sei [nella tua interezza] per Lui ciò che la forma corporea è per te, ed Egli è per te ciò che è lo spirito reggente la forma del tuo corpo.

La tua definizione implica insieme il tuo esteriore e la tua realtà interiore, giacché la forma [corporea] che rimane, quando lo spirito che la sosteneva l'ha lasciata, non è piú un uomo; se ne parla come di una forma dall'apparenza umana, che non è però distinguibile [essenzialmente] da una forma fatta di legno o di pietra, e che ha il nome d'uomo solo per estensione del termine e non in senso proprio. Ora Dio non può mai astrarsi dalle forme del mondo [poiché cesserebbero subito d'esistere], di modo che esse sono necessariamente comprese nella « definizione » della Divinità (*ulûhiyah*), mentre dalla forma esteriore l'uomo non viene definito che accidentalmente, fino a quando è in questa vita. Come la forma esteriore dell'uomo « loda con la sua lingua » lo spirito e l'anima che la governano, cosí le forme del mondo « glorificano » Dio, quantunque non comprendiamo la loro lode [secondo il Corano: « ...non vi sono cose che non lo glorifichino, ma voi non comprendete la loro lode » (XVII, 44)], e questo perché non conteniamo ogni forma del mondo. Ciascuna di esse è una lingua che pronunzia la lode di Dio, e perciò [il Corano] dice: « Lode a Dio, il Signore dei mondi » (I, 2), la qual cosa significa che qualunque lode si riferisce alla fine a Lui. Egli è quindi a un tempo il lodatore e il lodato.

Se affermi la trascendenza divina, condizioni [la tua concezione di Dio], e se affermi la sua immanenza, la delimiti; se però affermi simultaneamente entrambe le visuali, sarai mondo da errore e modello di conoscenza.

Colui che sostiene la dualità [di Dio e del mondo] cade nell'errore di associare qualcosa a Dio, e colui che sostiene la singolarità di Dio [escludendo dalla sua realtà tutto quanto si manifesta come molteplice] commette lo sbaglio di rinchiuderlo in

Google

un'unità [razionale]. Guardati dal paragone quando consideri la dualità, e guardati dall'astrarre la Divinità allorché consideri l'Unità!

Tu non sei Lui; eppure lo sei; tu lo vedrai nelle essenze delle cose, insieme sovrano e condizionato... (5).

(5) Abbiamo tradotto unicamente la prima parte del capitolo su Noè, poiché il seguito, un'esegesi di passi coranici riferentesi alla storia del patriarca, poggia su un simbolismo verbale intraducibile in un'altra lingua. Riassumiamo tuttavia qualche aspetto del capitolo. Noè rivelò, secondo il Corano, l'unità e la trascendenza divine a un popolo idolatra. L'idolatria deriva da un'affermazione unilaterale della prospettiva del « paragone », o dell'immanenza, a scapito della trascendenza divina. Gli idoli adorati dal popolo perito nel diluvio non erano altro, per Ibn 'Arabî, che personificazioni di nomi divini — di « aspetti » dell'Essere supremo — dei quali il popolo aveva alla fine dimenticato la realtà trascendente e conseguentemente l'unità essenziale. L'errore degli idolatri provocò la predicazione di Noè, nel senso che egli dovette affermare la trascendenza e fu trattenuto dall'affermare esplicitamente l'immanenza di Dio, giacché la funzione cosmica della profezia comporta la compensazione degli squilibri ed è in un certo qual modo vincolata da questa legge. Quanto agli idolatri, essi rimanevano determinati dalla verità che deformava il loro errore, cosicché la predicazione di Noè li sospinse sempre piú nell'atteggiamento assunto. Ogni rivelazione profetica produce cosí, con ciò che nega e con ciò che afferma, delle opposizioni sul piano terrestre e richiama da ultimo, nell'economia delle forme tradizionali, delle affermazioni e delle negazioni complementari.

Google

Digitized by Google

IV

ESTRATTI DAL CAPITOLO: LA SAPIENZA SANTA (*AL-HIKMAT AL-QUDDÛSIYAH*) NEL VERBO DI ENOCH (*IDRÎS*)

Uno dei nomi di perfezione di Dio è l'Elevato (*al-'alî*). Ma rispetto a cosa è dunque elevato, essendovi Lui solo? [Difatti le esistenze relative non possono essere poste come termine di paragone con l'Essere supremo]. È essenzialmente l'Elevato, o lo è rispetto a qualcosa? Ora tutto è soltanto Lui. Egli è quindi elevato in Sé. Per altro, poiché Egli è l'Essere di tutto ciò che esiste, anche le esistenze caduche sono elevate nella loro essenza, dal momento che sono essenzialmente identiche a Lui.

Dio è l'Elevato senza relatività, giacché le essenze [degli esseri] (*al-a'yân*) che sono [in sé] solo non esistenza (*'adam*), e sono immutabili in questo stato, non hanno neppure sentito l'odore dell'esistenza (*al-wujûd*) (1); esse restano come erano, malgrado la molteplicità delle forme nelle realtà manifestate. Quanto alla determinazione essenziale (*al-'ayn*) dell'Essere, essa è unica tra tutte e in tutte. La molteplicità esiste solamente nei nomi, i quali non sono altro che relazioni e realtà non esistenti (*umûrun 'adamiyah*). Vi è soltanto la determinazione unica dell'Essenza, che è l'Elevato in se stesso, senza relazione con alcuna cosa. E in questo rapporto non vi è elevazione relativa; ma poiché gli aspetti dell'Essere comportano tra loro una gerarchia, l'elevazione relativa è contenuta nella determinazione unica [dell'Essere] in virtú dei suoi molteplici aspetti. Perciò diciamo del relativo che è Lui [ossia Dio] e che non è Lui, e che tu sei e non sei tu.

(1) An-Nâbulusî commenta: « ...perché esse sono unicamente possibilità pure, che in quanto tali non passeranno mai allo stato d'essere necessario ».

Google

Abu Sa'îd al-Kharrâz, anch'egli uno dei molteplici aspetti di Dio e una delle sue lingue, disse che Dio può essere conosciuto (2) solo mediante la sintesi d'affermazioni antinomiche; Egli è infatti il Primo e l'Ultimo, l'Esteriore e l'Interiore; è l'essenza di quanto si manifesta e l'essenza di quanto resta nascosto al momento della sua manifestazione. Non vi è nessuno che possa vederlo tranne Lui, e nessuno cui Egli possa celarsi; è Lui a manifestarsi a Se stesso, ed è Lui a nascondersi a Se stesso. Lui si chiama Abu Sa'îd al-Kharrâz e con altri nomi di esseri effimeri. L'Interiore dice « no », quando l'Esteriore dice « Io »; e l'Esteriore dice « no », quando l'Interiore dice « Io ». Parimente avviene per ogni antinomia; tuttavia uno solo parla, ed è Lui stesso il proprio uditore.

Cosí le realtà si confondono: l'unità produce i numeri secondo la nota successione, e i numeri a loro volta suddividono l'unità. Il numero non è manifestato in assenza di ciò che viene contato; e quanto è soggetto al numero comporta da un lato la non esistenza e dall'altro l'esistenza, giacché una cosa può essere assente sul piano sensibile ed esistente in modo intelligibile. Vi è necessariamente polarità tra il numero e quello che è soggetto al numero; e vi è necessariamente una produzione di numeri a principiare dall'unità, sebbene ogni numero simboleggi un'idea unica. Difatti ciascun numero, che preceda o segua la decina fino all'indefinito, è in sé unico; la sua realtà essenziale (*haqîqah*) non è concepibile quantitativamente, con l'addizione delle unità; il binario, ad esempio, è un'idea unica, come il ternario, e cosí tutta la serie indefinita dei numeri; ora, se ogni numero rappresenta una verità unica, nessuno di essi può essenzialmente comprendere gli altri, ma l'addizione li contiene tutti mediante il loro ordine e li afferma tutti in virtú di tale ordine, che comporta venti gradi [le unità e le decine] che si combinano. In tal modo tu non cessi d'affermare proprio quello che neghi *a priori* [cioè affermi continuamente la composizione successiva della serie dei numeri pur movendo dall'idea unica e indivisibile che ciascun numero comporta]. Chi comprende quanto diciamo circa i numeri, e che la loro negazione è in pari tempo la loro affermazione, sa che Dio, il quale è trascendente

(2) O « definito ».

Google

nel senso del *tanzîh* è [anche] creatura « paragonabile » nel senso del *tashbîh,* quantunque la creatura sia distinta dal Creatore.

La realtà è Creatore creato (3), oppure la realtà è creatura creatrice (4). Tutto ciò non è altro che l'espressione di una sola essenza, anzi è insieme l'essenza (*al-'ayn*) unica e le essenze (*al-a'yân*) molteplici. Considera quel che vedi!

[Isacco disse al padre Abramo che si accingeva a sacrificarlo:] « O padre mio, fa' quanto ti è stato ordinato ». Ora il figlio è [simbolicamente] l'essenza del suo procreatore. Quando Abramo vide in un sogno [ispirato] che immolava suo figlio, vide in realtà che sacrificava se stesso. E allorché riscattò il figlio immolando un ariete, vide la realtà che si era manifestata in forma umana manifestarsi nell'aspetto di un ariete. Cosí dunque l'essenza del procreatore si manifestò nella forma del figlio, o meglio nell'aspetto del figlio.

« [...Egli vi creò da un'anima unica] creando da questa la sua compagna... » (*Cor.*, IV, 1). In altre parole, Adamo sposò la propria anima; da lui sono nati e la sua compagna e suo figlio. In tal modo l'ordine [divino] è unico nel molteplice.

Altrettanto avviene per la Natura (*at-tabî'ah*) e per quanto ne deriva (5). La Natura non diminuisce mai per le sue creazioni né aumenta per il loro riassorbimento. Ciò che essa crea non è altro che se stessa, quantunque non sia, in sé, identica alle sue creazioni dalle varie forme. Questa, ad esempio, è fredda e secca, quella calda e secca (6); esse sono pertanto omogenee per la secchezza, ma distinte per un'altra qualità. È la qualità comune ad essere la Natura, o piuttosto la determinazione primordiale [di tutte queste qualità]. Il mondo della Natura consiste in forme [varie che si riflettono] in un unico specchio, o meglio è una sola forma [che si riflette] in specchi diversi.

Perciò vi è soltanto perplessità (*hayrah*) a motivo delle prospettive contraddittorie. Ma chi comprende quanto abbiamo detto non cade nella perplessità, quand'anche passi da uno stato di co-

(3) Ossia il Creatore immanente alla creatura.
(4) Dio manifestandosi solamente in vista della creatura.
(5) Creazione inversamente analoga alla manifestazione dell'Essenza.
(6) La Natura ha quattro determinazioni fondamentali che si esprimono nell'ordine sensibile con il calore, il freddo, la secchezza e l'umidità, qualità che si potrebbero denominare gli « agenti » di tutti i cambiamenti naturali.

Google

noscenza a un altro; difatti [il cambiamento di prospettiva] non proviene che dalla condizione insita nel « luogo » (*mahall*) [esprimente la stazione spirituale, lo stato ricettivo interiore]; e il « luogo » [in tal senso] è unicamente una determinazione immediata dell'essenza (*al-'ayn ath-thâbitah*) [dell'essere che contempla Dio]. In virtú di questa [cioè della determinazione] Iddio si differenzia nel « teatro » della sua rivelazione, cosicché assume a volta a volta condizioni diverse; quello che lo determina [apparentemente] è solo la determinazione essenziale in cui Egli si rivela. Non esiste altro. In una visuale Dio è creatura — interpretate! — e in un'altra non lo è — ricordatevi!

L'Elevato in se stesso è colui che possiede la perfezione [o l'infinità, *al-kamâl*] nella quale « scompaiono » tutte le realtà esistenziali e tutte le relazioni non esistenti [in sé], nel senso che nessuno di questi « attributi » gli manca, sia l'attributo positivo, logicamente o moralmente, o negativo, secondo i costumi, la ragione o la morale. Ora l'infinità appartiene soltanto a Colui che viene designato col nome Allâh [che è] esclusivamente [il nome dell'Essenza]; quanto viene designato con un altro nome è sia uno dei suoi « luoghi di rivelazione » (*majlâ*), sia una « forma » inerente a Lui; se è un « luogo di rivelazione », comporta un grado gerarchico, appunto perché vi è distinzione tra chi si rivela e ciò in cui si rivela; se viceversa si tratta di una « forma » [nel senso di una sintesi di qualità, contenuta] in Dio, sarà l'espressione immediata dell'Infinito, dal momento che è essenzialmente identica a quanto si rivela in essa (7). Tutto quello che appartiene ad Allâh, appartiene pertanto anche a tale « forma » [qualitativa]. Tuttavia non si dice di questa forma che è Lui, ma nemmeno che è altro da Lui.

A ciò ha alluso l'imâm Abu-l-Qâsim ibn Fâsî nel libro « La Rimozione dei Sandali » [di Mosè davanti al roveto ardente] dicendo: « In verità, ogni nome divino è qualificato da tutti i nomi divini ». È proprio cosí; in realtà ciascun nome afferma a un tempo le essenze e l'Essenza, a seconda del suo significato: in quanto manifesta l'Essenza, tutti gli altri nomi sono compresi in esso, e in quanto afferma un significato particolare, si distingue dagli altri,

(7) Di modo che ogni distinzione gerarchica proviene, in quest'ottica, dalla sostanza ricettiva (*al-qâbil*).

Google

come « il Creatore » si diversifica da « Colui che dà la forma » e via dicendo. Il nome è quindi da un canto essenzialmente identico al « nominato », e dall'altro ne è distinto per il suo significato particolare.

Google

Digitized by Google

V

LA SAPIENZA DEL FOLLE AMORE (*AL-HIKMAT AL-MUHAYMIYAH*) NEL VERBO DI ABRAMO

Abramo è detto [nel Corano] l'« amico intimo » [di Dio, *khalîl Allâh*] (1), perché ha « penetrato » e assimilato le qualità dell'Essenza divina, al pari del colore che penetra un oggetto colorato, cosicché l'accidente si confonde con la sostanza, e non come qualcosa di esteso che riempie uno spazio determinato; oppure il suo nome significa che Dio (*al-haqq*) ha penetrato in modo essenziale la forma di Abramo. Ambedue le affermazioni sono giuste, ciascuna di esse considera infatti un certo aspetto [dello stato in questione], senza che i due aspetti si sommino.

Non vedi che Dio si manifesta sia nella qualità degli esseri caduchi, come per altro Lui stesso afferma [nelle parole divine] (2), sia nelle qualità dell'imperfezione e in quelle riprovevoli [o tali se riferite all'uomo, come ad esempio la gelosia e la collera]? La creatura si palesa del resto con le qualità divine, attribuendosele dalla prima all'ultima; queste appartengono veramente alla creatura, come le qualità degli esseri caduchi appartengono realmente a Dio. « Sia lode a Dio » (3): cioè alla fine ogni gloria, di tutto quello che loda e di tutto quello che è lodato, spetta solo a Dio. « A Lui ritorna ogni realtà (*amr*) » (4):

(1) Il termine *khalîl* comporta l'idea di penetrazione.
(2) An-Nâbulusî cita in via d'esempio la sentenza, riportata come *hadîth qudsî*: « Avevo fame e mi cibasti, ero malato e mi accudisti,... ».
(3) *Cor.*, I, 2.
(4) *Cor.*, XI, 123.

Google

sentenza che comprende tanto il riprovevole quanto il lodevole, e non esistono che questi due (5).

Quando una cosa penetra in un'altra, la prima è contenuta nella seconda, poiché il penetrante si nasconde nel penetrato, di modo che il secondo è l'apparente e il primo l'interiore, il latente; il penetrante è anche il nutrimento del penetrato, al pari dell'acqua che si spande nella lana rendendola piú pesante e piú voluminosa. Se è la Divinità ad apparire e la creatura vi si trova celata, questa è assimilata a tutti i nomi di Dio, al suo udito, alla sua vista, a tutti i suoi attributi e ai suoi modi di conoscenza; viceversa, se è la creatura ad apparire e la Divinità le è immanente ed è nascosta in essa, Dio è l'udito dell'essere creato, la sua vista, la sua mano, il suo piede e tutte le sue facoltà, come esprime la parola divina trasmessa in modo certo [« Il mio servo non può avvicinarsi a me con qualcosa che gradirei piú di quanto gli ho imposto. E il mio servo s'avvicina a me senza posa con opere supererogatorie finché l'amo; e quando l'amo, Io sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra e il piede con cui cammina... »].

Se l'Essenza fosse esente dalle relazioni [universali, ossia i nomi e le qualità divine], non sarebbe Divinità (*ilâh*) [cioè non sarebbe Creatore]. Ora queste relazioni divengono attuali in virtú delle nostre determinazioni [che ne sono in un certo senso gli oggetti o i contenuti passivi], cosicché noi rendiamo la Divinità tale per la nostra dipendenza nei suoi confronti. Pertanto Dio non è conosciuto in Sé [vale a dire come Creatore e Signore] prima che siamo conosciuti noi, la qual cosa corrisponde al detto del Profeta: « Chi conosce se stesso [o chi conosce la sua anima], conosce il suo Signore »; e il Profeta era sicuramente colui che conosceva meglio la creatura attraverso Dio. Taluni sapienti infatti, e tra loro Abu Hâmid [al-Ghazzâlî], pretesero che Dio possa essere conosciuto a prescindere dal mondo; ma ciò è fal-

(5) Al-Qashânî spiega che il male è soltanto una privazione relativa d'Essere, quindi di bene, non avendo il male esistenza in sé. Dionigi Areopagita aveva già espresso la medesima verità. Al-Qashânî menziona, come esempio particolarmente eloquente, la cattiva passione amorosa, che è biasimata non nell'essenza, che è amore, ma nell'accidente, cioè in quanto contraddice la propria essenza, l'amore totale.

Google

so (6). Certo, l'Essenza eterna si conosce; non è però conosciuta come Divinità prima che si conosca quanto ne dipende, e che è cosí il simbolo che la dimostra. Soltanto piú tardi, in un successivo stato di conoscenza, avrai l'intuizione che proprio Dio è il simbolo di Se stesso e della sua natura divina, che il mondo è unicamente la sua rivelazione nelle forme delle essenze immutabili, le quali non esistono affatto al di fuori di Lui, e che Egli assume forme e modi diversi a seconda delle realtà comportate da tali essenze, e a seconda dei loro stati. Ma noi riceviamo questa intuizione solamente dopo aver riconosciuto attraverso Dio che dipendiamo da una Divinità. Dopo [questi due stati susseguenti di conoscenza] si apre ancora un'ultima intuizione, secondo la quale le nostre forme ti appaiono in Dio, cosicché gli esseri si manifestano gli uni agli altri in Dio, riconoscendovisi vicendevolmente e distinguendovisi tra loro. Alcuni di noi sanno di questa conoscenza reciproca in Dio, e altri ignorano la Presenza divina in cui si rivela tale conoscenza di noi stessi. Iddio mi protegga dall'ignoranza!

Da ambedue le intuizioni [successive alla prima] deriva che Dio ci giudica solo attraverso noi stessi, o meglio siamo noi a giudicarci, ma in Lui. E perciò nel Corano Egli disse: « ...a Dio spetta l'argomento risolutivo » (VI, 149), vale a dire contro gli illusi, quando diranno a Dio: « Perché hai fatto con noi queste cose », [pensando a] quanto era contrario ai loro interessi. « Allora avranno una gamba scoperta... » (7), il che significa appunto la realtà svelata già in questa vita ai conoscitori di Dio. E vedranno che non è Dio a fare con essi quello che pretesero facesse, ma che ciò venne da loro stessi, poiché Egli farà soltanto conoscere a costoro quello che sono in sé [nelle loro possibilità permanenti]. Quindi il loro argomento si dissolverà, e rimarrà unicamente l'« argomento risolutivo » di Dio.

Forse chiederai: qual è allora il significato della parola divina: « ...se Egli avesse voluto, vi avrebbe guidato tutti » (8)? Ecco la risposta: la preposizione *law* [tradotta « se », nella frase

(6) Si tratta di una differenza di prospettive, quindi di un'incompatibilità estrinseca di visuali, giacché i sapienti non s'ingannano.

(7) Espressione araba che indica lo svelamento della realtà di una cosa (*Cor.*, LXVIII, 42).

(8) *Cor.*, VI, 149.

Google

« se Egli avesse voluto... »] ha il senso dell'abolizione immaginaria di un impedimento [« se Egli non avesse non voluto... »], pertanto Egli ha voluto solo quanto è veramente accaduto. Una possibilità, secondo la sua definizione logica, è quella che può attuarsi o no, ma in realtà la vera soluzione di questa alternativa puramente razionale è già contenuta in ciò che questa possibilità è nel suo stato d'immutabilità principiale. Invece l'espressione « ...vi avrebbe guidato tutti », significa: Egli avrebbe dimostrato a tutti voi [la vostra illusione]; non rientra però nella possibilità di ogni essere del mondo che Dio gli apra l'occhio della sua intelligenza [intuitiva] affinché veda la realtà qual è; vi sono alcuni che conoscono e altri che ignorano. Dio non ha voluto quindi guidarli tutti e non li ha guidati, e non vorrà farlo; similmente: se Egli lo volesse, ma come potrebbe insomma volere qualcosa che non avviene?

Il volere divino è uno nelle relazioni [con i suoi oggetti] (9). Come relazione essenziale esso dipende dalla conoscenza [del pari l'uomo concepisce prima ciò che vuole], e la conoscenza dipende dal suo oggetto; ora l'oggetto sei tu e i tuoi stati. Non è la conoscenza ad agire sul conosciuto, bensí questo agisce sulla conoscenza, nel senso che si comunica ad essa da solo, secondo quello che è nella sua essenza (10).

(9) La sua apparente diversità proviene dalla possibilità scelta.

(10) Nel libro *L'Uomo universale*, il sufi 'Abd al-Karîm al-Jîlî scrive in proposito: « ...non è esatto dire che gli oggetti della conoscenza si manifestino in essa da soli, perché ne conseguirebbe che Dio attinge qualcosa ad altro da Sé. L'imâm Muhyi-dîn ibn 'Arabî si è espresso imperfettamente dicendo che gli oggetti della conoscenza divina si comunicano ad essa da soli. Lo scuseremo e non diremo che ciò è tutto quello che ha conosciuto. Quanto a noi, abbiamo scoperto che Dio conosce ogni cosa in principio, senza che la sua conoscenza dipenda dalla natura dei suoi oggetti come tali; tuttavia questi oggetti implicano come tali ciò che Dio conosce già d'essi principialmente, e in questo secondo aspetto affermano le proprie essenze in Lui... » (capitolo *al-'ilm*). — La divergenza tra le due prospettive si spiega cosí: per Ibn 'Arabî gli oggetti della conoscenza divina sono le « essenze immutabili » (*al-a'yân ath-thâbitah*) che non hanno esistenza propria, ma sono solamente possibilità inerenti all'Essenza infinita. L'equivoco, nell'espressione di Ibn 'Arabî, nasce dunque dal fatto che egli parla di queste essenze come di realtà distinte, e in tal senso Jîlî ha ragione nel contraddirlo. Però la « visione » intellettuale di Ibn 'Arabî comporta questa sintesi: la conoscenza divina attinge alle possibilità essenziali, le quali non sono altro che Dio; essa « concepisce » a un tempo le essenze in quanto tali e tutto ciò che queste implicano come sviluppi relativi e, pro-

Circa il discorso divino [rivelato nel Corano e in altri libri sacri, dove Dio si manifesta come persona], esso è stato rivelato in conformità con la comprensione di coloro cui si rivolge e in conformità col ragionamento, e non secondo i modi dell'intuizione; per questo d'altronde vi sono molti credenti e pochi conoscitori intuitivi. Ma « ...ciascuno di noi ha la sua particolare stazione » (11), il che significa: come sei nel tuo stato di permanenza [ossia in quanto possibilità pura] cosí ti manifesterai nella tua esistenza [relativa], supponendo che tu esista; viceversa, se l'esistenza è attribuibile soltanto a Dio, e non a te, allora sei senza dubbio tu a giudicarti [o a determinarti] nell'esistenza divina [perché in questo caso sei interamente determinazione, e null'altro]; ma se si ammette che sei tu l'esistente [e che non sei solo determinazione pura], il giudizio spetta ancora a te [in virtú di ciò che sei], anche se il giudice è Dio. Da Dio non giunge che l'effusione dell'Essere su di te [che sei unicamente pura possibilità], mentre il tuo giudizio [o la tua determinazione] proviene da te.

Non lodare, quindi, e non biasimare che te stesso. A Dio non è dovuta che la lode per la sua effusione dell'Essere [o dell'esistenza], poiché ciò deriva solamente da Lui e non da te [che sei non esistenza in quanto tale]. Pertanto tu sei il suo nutrimento perché presti a Lui le tue condizioni; e Lui è il tuo nutrimento per l'esistenza (*al-wujûd*) che ti comunica, cosicché Egli è determinato proprio da quello che ti determina. L'ordine (*al-amr*) muove da Lui a te e da te a Lui, quantunque tu sia l'« obbligato » [dalla legge rivelata], e Lui non sia « obbligato » [dalla sua legge]; e del resto Egli te l'impose [l'ordine] soltanto perché glielo hai domandato, col tuo stesso stato e con ciò che sei.

Egli loda me, e io lodo Lui;
Egli serve me, e io servo Lui.
L'affermo con la mia esistenza;
E con la mia determinazione lo nego;
Lui mi conosce, mentre lo nego,
Poi lo riconosco e lo contemplo.

prio perché assoluta nella sua identificazione con l'assoluto, appare relativa nella sua identificazione con il relativo.

(11) *Cor.*, XXXVII, 164.

Google

Dov'è dunque la sua indipendenza, quando lo glorifico e l'aiuto? (12)
Cosí, non appena Iddio mi manifesta,
Gli presto una scienza e lo manifesto.
È quanto c'insegna il messaggio divino.
E in me il suo volere si compie.

Dal momento che Abramo raggiunse quel grado della conoscenza in virtú del quale fu chiamato l'« amico intimo » [di Dio], fece dell'ospitalità un costume sacro (13); perciò Ibn Masarra (14) l'accomuna [nella sua funzione cosmologica] a Michele, l'angelo incaricato del nutrimento [fisico e spirituale degli esseri] (15). Difatti il nutrimento penetra in tutto il corpo di chi se ne nutre, finché non sia assimilato dalle minime parti del corpo. Non vi sono certo parti nella Divinità [alla quale s'attribuisce il simbolo del corpo penetrato]; ad essere penetrate, in questo caso, sono le « stazioni » (*maqâmât*) divine dette nomi (16) mediante i quali si manifesta l'Essenza divina.

A Lui apparteniamo, come dimostrano le nostre prove,
E apparteniamo a noi;
A Lui appartiene solo la mia esistenza,
Talché apparteniamo a Lui e siamo per noi stessi.
Io ho due volti: Lui e me;
Ed Egli non è il suo Io in me,

(12) Si tratta sempre di Dio (*al-haqq*) nell'aspetto « personale », correlativo alla creazione, e non dell'Essenza assoluta, di fronte alla quale la creatura è nulla.

(13) La sua ospitalità verso i tre angeli del Signore essendo il modello dell'ospitalità in sé.

(14) Sufi andaluso che insegnò la cosmologia.

(15) La cosmologia sufica è collegata con l'« angelologia », come il mondo « naturale » è connesso con quello spirituale.

(16) Poiché i nomi o le qualità divine comportano necessariamente un ordine gerarchico, possono anche essere denominati « gradi » o « stazioni » della manifestazione principiale di Dio.

Google

Ma vi trova il suo luogo epifanico.
Siamo dunque per Lui simili a ricettacoli.
Dio dice il vero e guida sulla diritta via (17).

(17) L'insegnamento di Ibn 'Arabî in questo capitolo viene cosí espresso da Mastro Eckhart: « In principio io sono stato, mi sono pensato da solo, ho voluto io stesso creare l'uomo che sono, io sono la mia causa secondo la mia essenza che è eterna e secondo la mia apparizione nel tempo. Ciò che sono stato nell'eternità lo sono ora, e lo sarò sempre, mentre ciò che sono nel tempo passerà e sarà annientato col tempo medesimo. Tutte le cose, all'atto della mia nascita eterna, sono state generate con me, e sono diventato la causa di me stesso e di tutto il resto, e se lo volessi, non sarei ancora né me, né tutto; se non fossi, Dio non sarebbe ». (Cfr. Emmanuel Aegerter: *Le Mysticisme*, Paris, 1952, pag. 78).

Google

Digitized by Google

VI

LA SAPIENZA DELLA VERITÀ (*AL-HIKMAT AL-HAQQIYAH*) NEL VERBO DI ISACCO

Il riscatto d'un profeta [Isacco essendo stato profeta] con
Come possono equivalersi il belato d'un ariete e la parola
l'offerta d'un animale in olocausto:
umana?
Dio il Magnifico [dicendo nel Corano: « E l'abbiamo riscattato con un grande olocausto »] magnificò l'ariete,
Aiutandolo a mezzo nostro o aiutandoci a mezzo suo (1),
non vedo mercé quale equilibrio... (2).
Il cammello e i bovini sono senz'altro di piú gran taglia,
E tuttavia cedono il posto a un ariete offerto in olocausto.
Perché mai non posso sapere come un ariete abbia sostituito
Col suo piccolo corpo il vicario del Clemente in terra?
Ma non vedi che il comando [d'immolare un ariete anziché Isacco] implica un ordine logico,
Garantendo il profitto e compensando la perdita? (3).

(1) L'animale sacrificato, sostituendo la vittima umana, « aiuta » l'uomo nella riconciliazione col « cielo ». Il sacrificatore favorisce per altro l'animale facendolo partecipe della funzione sacerdotale dell'uomo, mediatrice tra il « cielo » e la « terra ». L'Islam, al pari del Giudaismo, perpetua ritualmente il sacrificio di Abramo con l'immolazione di un ariete. Il sacrificio d'Abramo prefigura per i cristiani quello di Cristo, a sua volta perpetuato nel rito eucaristico.

(2) L'oggetto da sacrificare può essere sostituito solo da quanto lo contiene essenzialmente.

(3) Se l'uomo è superiore all'animale per la partecipazione attiva all'intelligenza, l'animale è da parte sua superiore all'uomo per la natura primordiale, ossia per la fedeltà alla norma cosmica; in questo senso l'animale nobile rivela un aspetto interiore e sovrarazionale dell'essenza stessa dell'uo-

Google

Poiché non v'è creatura [terrena] superiore al minerale,
Poi al vegetale, secondo i suoi gradi e funzioni;
E dopo la pianta in tale gerarchia vi è l'animale (4);
Ciascuno [degli esseri di questi tre regni] conosce il suo Creatore per diretta intuizione (*kashf*) e chiari segni (5);
Mentre l'uomo è condizionato [nella sua conoscenza di Dio] dalla ragione, dal pensiero e dal dogma del suo credo.
Questo affermò Sahl [at-Tostarî] e il conoscitore della realtà (6), come noi,
Giacché tutti — noi e voi — dimoriamo nella stazione della virtú contemplativa (*al-ihsân*).
Chiunque contempli la realtà da me contemplata,
Dirà lo stesso, in segreto e palesemente.
Non ti volgere quindi a coloro che ci contraddicono,
E non seminare il grano nella terra dei ciechi!
Poiché sono essi i sordi e i muti di cui parla — per le nostre orecchie —
L'immune da peccato [il Profeta] nel Corano.

Sappi — e Iddio aiuti te e noi — che Abramo, l'amico di Dio, disse a suo figlio: « ...in verità, ho veduto in un sogno

mo, e ciò costituisce l'« ordine logico » del sacrificio, « garantendo il profitto » per l'uomo e « compensando la perdita » per l'animale.

(4) Affermazione che pare contraddire la dottrina rivelata secondo la quale l'uomo è il vicario di Dio in terra, tutti gli altri esseri terreni essendogli soggetti. Tuttavia, se è cosí in una determinata prospettiva, cioè in quella che considera le possibilità spirituali degli esseri, l'ordine contrario è altrettanto vero in un'altra visuale, poiché la perfezione « sostanziale » degli esseri è in un certo senso all'opposto delle loro virtualità essenziali; il mondo — dice Ibn 'Arabî nel capitolo su Seth — è simile a uno specchio « dove la realtà s'inverte e diviene ambigua ». Proprio grazie a questa legge d'inversione il diamante, ad esempio, è l'immagine piú perfetta dello Spirito — o Intelletto — sebbene questo sia atto puro e il minerale quanto di piú passivo esista nel mondo. La superiorità dell'uomo sugli altri esseri terreni — creati prima di lui — è di natura relativamente « interiore », mentre la superiorità dell'animale sull'uomo, o della pianta sull'animale, o del minerale sulla pianta, consiste in una maggiore « esteriorizzazione » delle perfezioni essenziali. Vedasi in proposito: Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Religions*, Paris, 1979, pag. 75 e segg. (tr. it. *Unità trascendente delle Religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma 1980, pag. 66 e segg. – N.d.E.).

(5) Cioè con una contemplazione in certo qual modo naturale, che si confonde con la « forma » essenziale della specie.

(6) Il sufi Abu Yazîd al-Bustâmî.

[profetico] che t'immolavo » (7). Ora il sogno dipende dalla Presenza immaginativa (*hadarat al-khayâl*) [vale a dire dalla Presenza divina nelle forme o immagini sottili]; tuttavia Abramo non trasposе il sogno [dal simbolo alla realtà simboleggiata, come conviene fare per ciò che si manifesta in questo stato]: un ariete era apparso in sogno nella forma del figlio di Abramo, e Abramo credette al sogno; ma Dio riscattò il figlio dall'illusione (*wahm*) di Abramo col « grande olocausto » [dell'ariete], che era la trasposizione divina della visione, trasposizione di cui Abramo non era stato consapevole (8).

Difatti la rivelazione formale nella Presenza immaginativa può essere compresa solo con l'ausilio di un'altra scienza che permetta di discernere quanto Dio vuol farci intendere con una forma determinata. Ricordi che l'Inviato di Dio — su di lui la benedizione e la pace! — disse ad Abu Bakr, allorché questi interpretò un sogno: « Ne hai indovinato una parte, e dell'altra non hai colto il significato? ». Allora Abu Bakr domandò al Profeta di fargli sapere cosa avesse detto di giusto e dove si fosse ingannato, ma il Profeta non rispose (9).

(7) *Cor.*, XXXVII, 102.

(8) Ibn 'Arabî indica, nel capitolo su Enoch, un altro aspetto di questo sacrificio, d'un ordine ancora piú « interiore »: il figlio è il simbolo dell'anima — o della realtà interiore — del suo procreatore; l'immolazione del proprio figlio significa pertanto il sacrificio di se stesso; cosí l'ariete è il simbolo dell'anima di Abramo. Questi da una parte vide la sua anima, nella sua visione interiore, nella forma del figlio, e dall'altra essa gli apparve, nel mondo esteriore, nella forma dell'ariete. — Va precisato che il Corano parla di una visione (*rûyâ*) o di un sogno profetico che aveva indotto Abramo ad immolare il figlio.

L'episodio commentato mostra la duplice rifrazione delle realtà eterne nel mondo delle forme. che si distingue in un ambito « soggettivo » e in uno « oggettivo », ambedue racchiusi nell'« immaginazione » (*al-khayâl*) cosmica; l'apparizione dell'anima nella forma del figlio deriva da una proiezione « soggettiva », mentre la trasposizione del figlio nell'ariete nasce dal complementarismo tra il microcosmo e il macrocosmo: in questo caso l'animale sacrificale occupa il grado che spetta simbolicamente al « figlio dell'uomo ».

(9) Ecco la vicenda. « Un uomo andò dal Profeta e gli disse: Questa notte ho visto in sogno una nuvola da cui cadevano grasso e miele. E vidi la gente che ne raccoglieva con le mani; alcuni ne ricevevano molto e altri poco. E vidi una corda che scendeva dal cielo alla terra: tu l'afferrasti e fosti elevato al cielo; un uomo l'afferrò dopo di te e fu pure elevato; poi un altro uomo la ghermí e fu anch'egli elevato; quindi la prese un altro e ne fu escluso, piú tardi essa gli pervenne ancora e fu elevato. — Allora Abu Bakr disse: O Inviato di Dio, per mio padre, per te e per Dio, se

Dio disse ad Abramo, quando gli parlò: « In verità, o Abramo, tu hai creduto alla visione! » (10), e ciò non significa che Abramo, credendo di dover immolare suo figlio, fosse stato fedele all'ispirazione divina; aveva infatti interpretato la visione alla lettera, mentre ogni sogno esige una trasposizione o interpretazione. Per questo il signore di Giuseppe in Egitto disse: « ...se sapete interpretare i sogni » (11); interpretare equivale a trasporre la forma percepita in un'altra realtà; [nel caso ricordato] le giovenche accennavano ad annate fertili o sterili. Se Dio avesse lodato Abramo per la fedeltà alla visione, questi avrebbe dovuto uccidere veramente suo figlio, poiché aveva creduto che il sogno ne indicasse l'immolazione, e invece simboleggiava, nella prospettiva divina, il « grande olocausto » [dell'ariete] (12). Il figlio fu dunque riscattato solamente nel pensiero di Abramo, non nella realtà e nella prospettiva divina.

Vi è pertanto analogia tra la forma corporea dell'ariete e quella immaginaria del figlio d'Abramo. Se Abramo avesse visto in sogno un ariete, l'avrebbe interpretato come significante suo figlio o altro. Dio disse poi ad Abramo: « In verità, questa è la

me lo concedi l'interpreterò. L'Inviato di Dio rispose: Interpretalo. Abu Bakr disse: Per quanto concerne la nuvola, essa è la nuvola dell'Islam; circa il grasso e il miele che ne cadono, essi significano la dolcezza e l'unzione del Corano, di cui la gente raccoglie piú o meno. La corda che scende dal cielo sulla terra è la verità che tu possiedi: tu l'afferri e Dio ti eleva per mezzo di essa; poi un uomo la prende dopo di te e ne è elevato; poi un altro uomo l'afferra e ne è elevato; quindi l'afferra un altro e ne è escluso, piú tardi essa gli giunge ancora e ugualmente lo eleva. Dimmi ora, o Inviato di Dio, per mio padre, ho detto il vero o il falso? L'Inviato di Dio rispose: Ne hai indovinato una parte, e dell'altra non hai colto il significato. Abu Bakr replicò: Per il Signore, o Inviato di Dio, raccontami ciò di cui non ho colto il senso. Egli rispose: Non mi costringere! ». — An-Nâbulusî, che narra l'episodio secondo Muslim, fa notare che la visione dei tre uomini che afferrarono la corda dopo il Profeta si riferisce probabilmente alla storia dei tre califfi, il primo di essi fu lo stesso Abu Bakr e il terzo Othmân, contro il quale si sollevarono altri musulmani, e che fu assassinato dai rivoltosi e riconosciuto santo dopo la morte.

(10) *Cor.*, XXXVII, 105.

(11) *Cor.*, XII, 43.

(12) Cosí la visione d'Abramo suggeriva proprio l'immolazione rituale dell'ariete, altrimenti non sarebbe stata profetica. Soggiungiamo che si trattava di un « grande olocausto » perché doveva da allora sostituire l'immolazione rituale di vittime umane. Vedasi al riguardo: Frithjof Schuon, *L'Oeil du Coeur*, cap. *Du sacrifice* - Dervy-Livres, 1974 (tr. it. *L'Occhio del Cuore*, cap. *Il sacrificio*, Edizioni Mediterranee, 1982 - N.d.E.).

prova [resa] evidente » (13), ciò vuol dire che Dio lo mise alla prova nella sua conoscenza, sperimentando se sapesse o meno quanto la prospettiva propria della visione immaginativa esiga come interpretazione (14). Giacché Abramo sapeva bene che lo stato cosmico dell'immaginazione richiede un'interpretazione, ma non ne tenne conto, non considerando la condizione inerente allo stato [in questione]; credette alla visione come si manifestava (15), al pari di Taqî ibn Mukhallad, il tramandatore di tradizioni orali, che apprese da fonte certa il detto del Profeta: « Chi mi vede in sogno, mi vede come nello stato di veglia, poiché Satana non assume il mio aspetto »; ora Taqî ibn Mukhallad vide in sogno il Profeta che gli diede da bere una coppa di latte: egli credette alla visione, però si sforzò di vomitare [per appurarla], e allora rigettò del latte sufficiente a riempire una coppa. Se avesse interpretato il sogno, avrebbe saputo che il latte significa la conoscenza, [ma agendo in quel modo] si defraudò di una grande conoscenza nella misura di quanto ne bevve. Non vedi che l'Inviato di Dio — su di lui la benedizione e la pace! — ricevette in sogno un bacino di latte e raccontò d'averlo bevuto « finché la

(13) *Cor.*, XXXVII, 106.

(14) Dio, secondo l'interpretazione comune di questa storia sacra, provò Abramo nella fedeltà, non nella conoscenza, e questo significato parrebbe imporsi come il piú religioso; tuttavia ogni « prova » divina è riducibile alla fin fine a una limitazione della coscienza di chi la subisce, limitazione che può essere sostanziale, come presso la maggior parte dei mortali, oppure accidentale e insieme provvidenziale, come accade ai profeti: la prova dipende sempre da un'apparente contraddizione delle promesse divine o piú genericamente delle rivelazioni divine; chi si pone intellettualmente al di sopra del piano relativo ove appaiono tali contraddizioni, non le subisce piú. La prova d'altronde ha appunto lo scopo di far superare l'ambito dei contrasti « immaginari ». L'ordine apparente di immolare il figlio contraddiceva, nel caso d'Abramo, la promessa di posterità fattagli da Dio prima della nascita del fanciullo. La rassegnazione d'Abramo al sacrificio della sua posterità era, in un'altra ottica, la condizione intrinseca per la « sacralizzazione » di questa. Nella prospettiva cristiana si dirà che il sacrificio intenzionale d'Abramo preparava la venuta di Cristo. — Si noterà cosí che la fede nelle promesse divine, malgrado la loro apparente oscurità, sostituisce temporaneamente la conoscenza di quanto esse implicano, e ne richiede infine la conclusione.

(15) Difatti, come si vedrà in seguito, vi sono talune apparizioni nel mondo del sogno che vanno interpretate alla lettera, senza far uso per esse della legge dell'analogia capovolta. Queste apparizioni sono in un certo senso perfettamente simboliche, e non accidentalmente soggette alle condizioni dello stato immaginativo; è il caso, per l'Islam, delle apparizioni del Profeta.

sazietà mi uscí dalle unghie, e cosí mi fu dato ciò con cui ho colmato Omar »? Gli chiesero: « E cosa lo ritieni [il latte], o Inviato di Dio? ». Rispose: « Conoscenza ». Egli non lo ritenne dunque semplicemente latte, sapendo che lo stato in cui avvenne la visione esige una trasposizione.

Sappiamo che la forma corporea del Profeta — lo benedica Iddio e gli doni la pace! — è sepolta a Medina, e che la sua forma spirituale — al pari della sua realtà sottile — non è mai stata vista da nessuno; non possiamo infatti neppure vedere la nostra forma spirituale, e lo stesso avviene per ogni spirito. Ma lo spirito del Profeta assume, allorché appare in sogno a qualcuno, la forma del suo corpo come era prima della morte, senza alcuna imperfezione (16), di modo che è veramente Muhammed — su di lui la pace! — ad apparire col suo spirito in un corpo sottile (*jasad*) che somiglia al suo corpo sepolto, giacché Satana non può assumere la forma sottile del Profeta, Dio proteggendo cosí chi la vede. Colui che vede il Profeta in tale forma, riceva quindi gli ordini che il Profeta gli potrà dare o gli annunzi che gli comunicherà, come si ricevettero i suoi insegnamenti quando era vivo, conformemente al significato immediato, figurato o implicito delle parole, o qualunque sia la forma dell'espressione. Ma se il Profeta gli dà una cosa [in sogno], questa sarà soggetta alla trasposizione, a meno che essa si manifesti nello stato di veglia qual era in sogno, poiché allora non va fatta alcuna trasposizione nei suoi confronti. In tale aspetto del sogno fidarono Abramo, l'amico di Dio, e Taqî ibn Mukhallad.

Dal momento che la visione [in sogno] comporta questi due aspetti [l'uno diretto e l'altro soggetto all'interpretazione], e che Dio c'insegnò quale debba essere il nostro atteggiamento mediante ciò che fece e disse ad Abramo — [questo insegnamento] appartenendo proprio alla funzione profetica [d'Abramo] — sap-

(16) Considerato che il Profeta stesso è il simbolo per eccellenza, la sua apparizione nel sogno non può subire rifrazioni che ne capovolgerebbero la forma. E diremo che nel mondo cristiano le apparizioni della Vergine hanno un carattere altrettanto diretto, mentre quelle di Cristo non ricadono necessariamente in questa legge, perché Cristo s'identifica per il cristiano con la Divinità che, dal canto suo, si manifesta in tutti gli aspetti possibili. I grandi maestri dell'esicasmo, ad esempio, hanno sempre ammonito contro le apparizioni sataniche imitanti l'immagine di Cristo; ovviamente siffatte apparizioni includeranno sempre qualche segno della loro falsità. La persona del Profeta — come quella della Vergine — comporta una « qualità di servo » (*'ubûdiyah*) perfetta, che Satana non può imitare.

piamo che vedendo Iddio — lode a Lui! — in una forma che il ragionamento rifiuta [come Dio, infatti è la ragione a inferire la trascendenza], dobbiamo interpretare tale forma come se fosse la Divinità condizionata, sia per lo stato di chi la vede, sia per il « luogo » cosmico (*al-makân*) in cui è vista, oppure per ambedue le circostanze. Viceversa, se il ragionamento non la rifiuta, la consideriamo direttamente per quello che è, come quando vedremo Dio nell'al di là... All'Unico, al Clemente (*ar-rahmân*) appartengono, in ogni stato d'esistenza, tutte le forme nascoste o palesi. Se dici: questo è Dio! dici il vero; ma non appena affermi altro, allora interpreti. Il suo principio [di manifestazione] non muta da uno stato d'esistenza a un altro; ma Egli genera la verità per le creature. Allorché Egli si rivela alla vista, le ragioni lo rifiutano con prove inesistenti; è invece accettato nella sua rivelazione intellettuale e in quella che si denomina immaginazione (*khayâl*); però la vera [visione] è la « visione » diretta.

Abu Yazîd [al-Bustâmî] disse di tale stazione spirituale: « Anche se il Trono divino e tutto ciò che esso racchiude fossero contenuti cento milioni di volte in un cantuccio del cuore del conoscitore [di Dio], costui non li sentirebbe ». È questa l'ampiezza di Abu Yazîd nel mondo delle forme « corporee » [poiché il Trono è qui concepito simbolicamente come una forma estesa]; ma io dico: anche se l'indefinito di tutto quello che esiste potesse essere concepito come definito e fosse contenuto, con l'essenza (*al-'ayn*) che l'unisce, in un cantuccio del cuore del conoscitore [di Dio], costui non ne sarebbe consapevole; si dice infatti che il cuore contiene Dio — a Lui la lode — e tuttavia non raggiunge la saturazione; e se fosse colmo, sarebbe saturo. E l'affermò pure Abu Yazîd (17).

Abbiamo già alluso a questa stazione spirituale dicendo: o Tu, che crei le cose in te stesso, Tu includi tutto ciò che crei; ora Tu crei ciò la cui esistenza non ha fine in te, cosicché sei l'Angusto, il Vasto! Se quanto Egli creò fosse nel mio cuore, l'alba rilucente di Dio non vi brillerebbe; ma colui che contiene

(17) Avendo ricevuto da Sahl at-Tostari il messaggio: « Ecco un uomo che bevve una bevanda che lo lascia dissetato per sempre », Abu Yazîd rispose: « Ecco un uomo che bevve tutte le esistenze, ma la cui bocca è secca e brucia di sete ».

Dio non esclude alcuna creatura; come accade dunque questo, o Tu che ascolti?

Ogni uomo crea per congettura (*wahm*), nella sua facoltà immaginativa, quello che non ha esistenza al di fuori di questa. Ed è una cosa comune. Il conoscitore [di Dio] però crea con la sua volontà spirituale (*al-himmah*) quello che acquisisce un'esistenza al di fuori della sede di tale facoltà (18). Tuttavia la volontà spirituale non cesserà di conservare in esistenza quanto ha creato, senza che sia alterata da questa conservazione; ogni volta che il conoscitore scorda di mantenere cosí in vita la creazione della sua volontà spirituale, la sua creatura cessa d'esistere; salvo che il conoscitore abbia attuato tutte le Presenze [divine] e non ne dimentichi alcuna; senza dubbio la sua coscienza si concentrerà necessariamente su una Presenza [e non su tutte nello stesso tempo, giacché egli stesso cesserebbe allora d'esistere]; ma se il conoscitore ha creato con la sua volontà spirituale ciò che ha creato, e possiede questa conoscenza totale [che include in teoria tutte le Presenze divine], la sua creatura manifesterà la sua « forma » [vale a dire la « forma » del conoscitore] in ciascuna Presenza, di modo che le « forme » [analoghe, apparenti nei diversi stati] si sostengono reciprocamente in esistenza (19); se il cono-

(18) Cioè: la forma cosí creata, sebbene sia di natura sottile, non ha solamente una realtà soggettiva. Per questa « creazione » la facoltà immaginativa (*al-khayâl*) avrà solo la funzione della sostanza passiva; la forma qualitativa della « creatura » sarà determinata da *al-himmah,* ossia la « volontà spirituale » o « forza di decisione spirituale », che, da parte sua, non ha impulso puramente individuale, ma corrisponde al raggio dell'attività divina nell'uomo. Si noti l'antinomia tra la congettura (*al-wahm,* termine che significa altresí opinione o sospetto) e la volontà spirituale (*al-himmah*).

(19) Poiché questa « creatura » è l'oggetto di un'incessante concentrazione spirituale, non può essere altro che il simbolo dell'Essenza. È d'uopo quindi accostare il passo a ciò che Ibn 'Arabî dice altrove, nel capitolo su Muhammed, circa l'impossibilità di « contemplare » senza un sostegno l'Essenza. — 'Abd al-Karîm al-Jîlî scrive in *al-insân al-kâmil*: « Se l'immaginazione modella nella mente una forma qualsiasi, questa forma immaginaria è creata; ora il Creatore è presente in ogni creatura; del resto tale immagine è in te, cosicché tu sei, rispetto ad essa, come Dio (*al-haqq*). La plasmazione delle forme [mentali] spetta necessariamente a te, ma in Dio, e Dio (*al-haqq*) vi è presente » (capitolo *ar-rahmâniyah*). La Presenza divina nelle forme mentali, come viene considerata da 'Abd al-Karîm al-Jîlî, è puramente principiale; se la forma mentale corrisponde però a un simbolo rivelato, la Presenza vi sarà virtuale, e se l'atto totale dell'uomo, *al-himmah,* coincide col simbolo, la Presenza divina sarà attuale; Ibn 'Arabî

scitore diviene inconsapevole di una qualsiasi Presenza — o di piú Presenze — pur sostenendo, nella Presenza [divina] che egli continua a contemplare, l'esistenza della « forma » da lui creata, tutte le « forme » [analoghe] saranno conservate con il mantenimento di questa « forma » particolare nella Presenza di cui egli rimane consapevole. Difatti l'inconsapevolezza non è mai totale, né negli uomini ordinari né negli eletti. Con questo ho esposto un segreto della natura di ciò che gli iniziati hanno sempre serbato gelosamente nascosto, perché comporta una confutazione della loro pretesa all'identità con Dio; in realtà Egli — sia lode a Lui! — non è mai inconsapevole di nulla, mentre il servo è necessariamente inconsapevole di una certa cosa a vantaggio di un'altra; ora, in quanto il servo mantiene da sé in esistenza quello che creò, può dire: sono Dio; ma egli non lo mantiene nel senso della conservazione divina; ne abbiamo appena spiegato la differenza. In quanto il servo rimane cosciente di una delle « forme » in una Presenza particolare, egli si distingue da Dio; se ne distingue di necessità, quantunque tutte le « forme » [analoghe] siano mantenute in vita con la conservazione di una sola di esse che appare nella Presenza di cui il conoscitore resta cosciente — la qual cosa è una conservazione per garanzia implicita — giacché la conservazione divina riguardante il creato non è cosí, ma Iddio conserva ciascuna « forma » in particolare. Nessuno, né io né altri, ha mai scritto finora sull'argomento da me esposto; la sua menzione è pertanto unica nel suo tempo e senza precedenti, cerca di non dimenticarlo!

Sia la Presenza [divina] di cui rimani cosciente, sia la « forma » ad essa corrispondente sono paragonabili al Libro dove Dio inscrive ogni cosa: « ...non abbiamo trascurato nulla nel Libro » (20), cosicché questo integra a un pari ciò che è manifestato e ciò che

considera il secondo caso. Il simbolo, attraverso la sua attualizzazione spirituale, acquisisce una realtà indipendente dalla sfera individuale del contemplativo, e poiché comporta veramente ciò che esprime, esso riassume tutte le modalità della Presenza divina o tutti gli stati dell'Essere; per altro, dal momento che il contemplativo s'identifica egli stesso, con il suo atto totale, con tale forma simbolica, questa lo « dispiega » a sua volta in tutti gli stati dell'Essere. Cfr. in proposito anche: Frithjof Schuon, *L'Oeil du Coeur,* cap. *Microcosme et Symbole.*

(20) *Cor.,* VI, 38.

non lo è (21). Ma nessuno comprenderà il nostro dire eccetto colui che è egli pure Corano (22). D'altronde chi « teme » Dio sarà dotato della « discriminazione » (*al-furqân*) (23) [che distingue l'assoluto dal condizionato], secondo la sentenza divina [« O voi che credete, se temete Iddio, Egli vi doterà d'una discriminazione », *Cor.*, VIII, 29]. Ora tale discriminazione conviene appunto a quel che dicevamo sul modo con cui il servo si distingue dal Signore. Questa è la piú elevata « discriminazione » concepibile.

Una volta, senza dubbio, il servo sarà Signore [per l'unione];
E un'altra, di certo, il servo sarà servo [per la discriminazione].
Se è servo, è vasto grazie a Dio,
E se è Signore, è in una vita angusta.

In quanto è servo, egli vede la sua essenza, e le sue speranze si ampliano a cominciare da lui; ma in quanto è Signore [per l'estinzione dell'individualità nella pura luce intellettuale], vede il cosmo intero, dalla terra agli angeli, che lo sollecita, e si vede impotente a soddisfare la sua richiesta da solo [perché rimane servo nonostante il suo riassorbimento nella luce divina]. Vedrai perciò piangere alcuni contemplativi. Sii dunque servo [per la tua coscienza manifesta, pur essendo] Signore [per la tua identificazione essenziale con Dio] e non essere [nella tua coscienza distintiva] Signore del proprio servo, affinché tu non diventi preda del fuoco [del rigore divino], e non sia dato alle fiamme (24).

(21) Ossia la « Presenza reale », che ha per sostegno la forma del simbolo, attualizzata dalla concentrazione spirituale, implica ogni realtà in modo totale e indifferenziato.

(22) Colui che si trova lui stesso in uno stato di conoscenza totale. *Al-qur'ân*, letteralmente « la lettura » o « la recitazione », designa l'aspetto unitivo della rivelazione e conseguentemente la conoscenza unitiva in generale, cioè la conoscenza dell'unità essenziale tra l'increato e il creato.

(23) *Al-furqân*, « la discriminazione », indica l'aspetto legislativo della rivelazione e pertanto la conoscenza distintiva, o meglio la discriminazione tra l'increato e il creato. La conoscenza unitiva si riflette nell'amore, mentre la discriminazione ha come corollario psichico il timore. Nella via spirituale i due aspetti della conoscenza devono equilibrarsi.

(24) L'intero passo si riferisce all'economia spirituale regolata dai due aspetti, unitivo e discriminativo, della conoscenza.

VII

ESTRATTI DAL CAPITOLO: LA SAPIENZA SOMMA (*AL-HIKMAT AL-'ALIYAH*) NEL VERBO DI ISMAELE

Colui che è chiamato *Allâh* — sappilo — è uno nell'Essenza e tutto per mezzo dei suoi nomi, e ogni essere condizionato è connesso [come tale] con Dio esclusivamente attraverso il suo Signore (*rabb*); è infatti impossibile che la totalità [dei nomi o degli aspetti divini] si riferisca all'essere particolare. Circa l'Unità (*al-ahadiyah*) divina, nessuno vi partecipa, giacché non è possibile designarne gli aspetti; essa non è soggetta alla distinzione. L'Unità di Dio completa la totalità [dei nomi o delle qualità] nella indifferenziazione principiale.

Il « beato » (*as-sa'îd*) è colui del quale « ...il Signore è contento » (1); ora non esiste nessuno di cui il suo Signore non sia contento, poiché proprio mediante costui [ossia mediante questo essere relativo] sussiste la sua signoria; ogni essere è dunque « gradito » al suo Signore e [in tale ottica] ognuno è « beato ». Perciò Sahl at-Tostarî dice: « La signoria [divina] (*ar-rubûbiyah*) comporta un segreto, e questo segreto sei tu stesso » — egli si rivolge a ciascun individuo — « se esso potesse manifestarsi [se potesse cioè essere conosciuto da altri], la signoria sarebbe abolita » (2); dice: « se esso potesse manifestarsi... » perché in realtà non si manifesta mai, di modo che la signoria non sarà abolita. Difatti nessun individuo esiste indipendentemente dal suo Signore [che è la « polarizzazione » dell'atto divino nei suoi confronti]; del

(1) *Cor.*, XIX, 55.

(2) Il « Signore » di un determinato individuo non è altro, quindi, che la « persona » nell'accezione del termine scolastico *persona*, cioè la realtà essenziale di cui quell'individuo è l'espressione effimera.

Google

resto questo individuo esiste in perpetuo [ossia attraverso tutte le esistenze formali, indefinitamente, ma non eternamente], cosicché anche la signoria [che poggia su di lui] sussiste per sempre.

Chi è [in teoria] gradito al suo Signore ne è amato, e tutto quel che fa l'amato è pure amato; tutto è dunque gradito al Signore, poiché l'individuo non può agire senza che l'azione appartenga al Signore che agisce in lui. Per questo l'individuo [conoscitore del suo Signore] « si pacifica », fidente che nessuna azione gli venga attribuita, ed è contento di ciò che si manifesta in lui delle azioni del suo Signore (3) che, da parte sua, gradisce queste azioni, ogni autore essendo contento della propria opera, giacché la completa conformemente a quanto è richiesto dalla sua natura; [com'è detto nel Corano]: « ...Colui che dà a ogni cosa la sua natura e indi la guida » (4), cioè poi rivela che proprio Lui ha dato a ogni cosa la sua natura, di modo che questa non può essere né piú né meno [di quello che è].

Ismaele « era gradito al suo Signore » (5), perché aveva riconosciuto quanto abbiamo appena spiegato. Cosí qualsiasi essere esistente è [in teoria] gradito al suo Signore, senza che questo implichi necessariamente che ognuno sia gradito al Signore dell'altro, poiché la signoria è definita soltanto nei confronti di ciascuno in particolare [essendo la relazione « personale » dell'individuo con Dio], cosicché essa concerne Dio unicamente secondo uno dei suoi aspetti, che corrisponde alla predisposizione (*isti'dâd*) dell'individuo; questo è il « Signore » di quel determinato individuo. Nessun [essere particolare] si collega [in quanto tale] con Dio in virtú della sua Unità [suprema]. Per questa ragione gli uomini di Dio non possono ricevere la « rivelazione » (*tajallî*) nell'Unità (*al-ahadiyah*); difatti se tu lo contempli attraverso di Lui, è Lui a contemplare Se stesso; Egli pertanto non cessa di essere Se stesso che si contempla attraverso di Sé; se lo contempli attraverso di te, l'Unità cessa di essere per causa tua l'Unità; e se lo contempli attraverso di Lui e di te, l'Unità cessa parimente di essere tale, perché il pronome di seconda persona presuppone che non vi sia soltanto il contemplato; vi sarà necessariamente una relazione qualunque e

(3) Ciò equivale a dire che la beatitudine dell'anima consiste nella conformità cosciente alla sua essenza.
(4) XX, 50.
(5) *Cor.*, XIX, 55.

quindi una dualità di contemplante e di contemplato, donde la cessazione dell'Unità, quantunque [in teoria] esista solo Lui che contempla Se stesso, poiché sai bene che né il contemplante né il contemplato sono « altro da Lui ».

Non è dunque possibile che l'individuo « gradito al suo Signore » sia gradito [a Dio] in assoluto (6), a meno che tutto quanto egli manifesta provenga dal Signore accettante che agisce in lui (7).

In tal modo Ismaele è distinto da altri individui, perché si dice di lui che « era gradito al suo Signore ».

Lo stesso avviene per ogni anima « pacificata » cui è rivolta la parola [coranica]: « Ritorna al tuo Signore! ». [« O tu, anima pacificata! Ritorna al tuo Signore, contenta e gradita, entra tra i miei servi, entra nel mio paradiso! », LXXXIX, 27-30], cioè ritorna al tuo Signore che ti chiamò un tempo e che tu hai riconosciuto nella totalità [degli aspetti divini] — « contenta e gradita, entra tra i miei servi » — adorandomi in questa stazione spirituale; difatti nel novero dei servi di cui è detto qui si trova chiunque abbia riconosciuto il suo Signore, sia soddisfatto di Lui e non si volga verso il Signore d'un altro servo (8), pur riconoscendo eminentemente l'Unità essenziale [di tutti gli esseri]; « entra nel mio paradiso (*jannah*) », vale a dire nel mio velo [la parola *jannah,* che vuol dire « giardino » e « paradiso », comportando il significato di « nascondere »], tale paradiso non essendo altro che te stesso, giacché sei tu a velarmi questa natura umana; Io non sono conosciuto che da te, come tu non esisti che per me; chi conosce te conosce me, sebbene nessuno [eccetto me] mi conosca [essenzialmente], in guisa che anche tu non sei conosciuto da nessuno. Ora, se tu entri nel suo paradiso, entri in te stesso, e ti conoscerai con un'al-

(6) Giacché esiste unicamente in virtú di una « relazione » divina particolare, che è la sua ragion d'essere in quanto individuo; perciò il termine umano di questa relazione è negato da altre « relazioni » divine, come il finito in sé è negato dall'infinito.

(7) Cosicché egli è interamente integrato nella sua qualità essenziale che, da parte sua, non può essere in contraddizione con le altre qualità divine, dato che queste si contraddicono solo nei loro effetti. Al-Qashânî spiega che l'individuo cosí conforme al suo Signore è proprio per questo conforme al Signore universale e identificato con l'Uomo perfetto.

(8) Perché la signoria divina presuppone una relazione personale unica, che per definizione è situata oltre ogni paragone « orizzontale » con altri esseri.

Google

tra conoscenza, diversa da quella che ti fece conoscere il tuo Signore [conoscendo la tua anima], avrai cosí due conoscenze: conoscerai Dio nei tuoi confronti, e lo conoscerai attraverso te stesso in quanto è Lui, non in quanto tu esisti.

Google

VIII

LA SAPIENZA LUMINOSA (*AL-HIKMAT AN-NÛRIYAH*) NEL VERBO DI GIUSEPPE

La sapienza luminosa diffonde la sua luce nella Presenza immaginativa (*hadrat al-khayâl*), ed è questo l'inizio dell'ispirazione (*al-wahî*) negli uomini dell'Assistenza divina [cioè negli inviati e nei profeti]. 'Aishah [la sposa del Profeta] — Iddio sia soddisfatto di lei! — ha detto: « Il primo indizio dell'ispirazione divina nell'Inviato di Dio fu il sogno veridico; da quel momento ogni suo sogno s'avverò come il giorno che spunta, nulla era oscuro in esso »; e questo stato, aggiunse, durò sei mesi; poi venne l'angelo [che gli rivelò il Corano]. È tutto ciò che ella comprese con la sua scienza; non sapeva che l'Inviato di Dio aveva detto: « Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano », e che tutto quello che egli vide nello stato di veglia era di questa natura, nonostante la differenza tra gli stati [di sogno e di veglia]. Ella parlava di sei mesi, ma in realtà l'intera esistenza terrena del Profeta si svolse cosí, come un sogno in un sogno (1). Ora tutto ciò che si rivela in tal modo costituisce il mondo immaginativo (*'alam al-khayâl*); e per questo vi è simbolismo: la realtà (*al-amr*) che possiede in se stessa una certa « forma » (2), appare in un'altra forma; e l'interprete opera a sua volta una trasposizione, supponendo che l'intuisca, della forma percepita da colui che sogna nella

(1) I suoi sogni propriamente detti si sovrapponevano al sogno macrocosmico costituito dallo stato di veglia. Ovvero la sua vita si svolgeva come un sogno profetico nell'ambito di quel sogno collettivo che è il mondo.

(2) Qui come altrove il termine « forma » è suscettibile di essere trasposto al di là del mondo specificamente « formale » e individuale.

Google

« forma » propria della realtà implicata; cosí, ad esempio, la conoscenza si manifesta nell'aspetto del latte, giacché, secondo la tradizione, il Profeta considerava il latte come il simbolo della conoscenza (3).

Allorché il Profeta riceveva l'ispirazione divina, perdeva la coscienza del mondo sensibile ordinario; lo coprivano [con un tessuto] e [il suo spirito] s'assentava dai presenti; poi, cessato ciò, ritornava al mondo. Riceveva pertanto l'ispirazione divina nella Presenza immaginativa, senza che si potesse dire di lui che dormisse (4). Del pari, quando l'angelo gli apparve nella forma di un uomo, l'apparizione dipendeva anche dalla Presenza immaginativa, poiché in realtà non vi era nessun uomo ma un angelo in forma umana, e lo spettatore in possesso della conoscenza andava oltre tale forma fino a percepire la « forma » reale. Cosí il Profeta disse [di un misterioso straniero, che era venuto ad interrogarlo dinan-

(3) Quando i maestri sufici affermano che « il mondo è immaginazione » (*al-kawnu khayâl*), intendono con questo che è illusorio, che non ha realtà propria, ma pure che è costituito d'« immagini » o di riflessi delle realtà eterne; difatti l'immaginazione (*khayâl*) considerata come una funzione cosmica corrisponde all'ambito formale; il « mondo delle analogie » (*'âlam al-mithâl*), che comprende la manifestazione sottile e la manifestazione corporea, è anche chiamato « il mondo dell'immaginazione » (*'âlam al-khayâl*).

Dire che il mondo è immaginazione non significa quindi, secondo lo spirito del Sufismo, che la sua realtà consista in quella del soggetto individuale, di cui sarebbe come una proiezione, ma bisogna al contrario comprendere che l'immaginazione, la quale si manifesta « soggettivamente » nell'anima individuale, possiede, se non nella sua peculiarità almeno nella sua struttura, un carattere cosmico, dunque in un certo senso « oggettivo ». E deve pur essere cosí affinché l'immaginazione « soggettiva » possa riprodurre la continuità del « gran mondo », infatti proprio con l'immaginazione attuiamo tale mondo come se fosse un ambito continuo. Solo quando si sarà riconosciuto il carattere cosmico dell'immaginazione, si vedrà nello stesso tempo che l'intero mondo formale è « tessuto con la medesima stoffa », e conseguentemente è illusorio rispetto all'Intelletto che trascende sia l'« immaginazione » macrocosmica, sia quella « soggettiva ».

(4) Abu Hâmid al-Ghazzâlî afferma che i profeti posseggono una facoltà immaginativa incomparabilmente piú ricca di quella degli altri uomini, la qual cosa non significa evidentemente che essi siano soggetti in modo particolare all'illusione, ma che la loro immaginazione è proporzionata alla funzione intellettuale e spirituale che li qualifica profeti: la rivelazione si « fissa » nell'ordine sensibile e piú esattamente nell'immaginazione che vi corrisponde interiormente. Bisogna sapere che la rivelazione (*nuzûl*) propriamente detta comporta un aspetto « cosmico » che la distingue dalla « rivelazione » (*tajallî*) nel significato di uno stato di conoscenza: questo è una pura « enstasi », mentre la rivelazione di un testo sacro, ad esempio, è una « discesa » (*nuzûl*) il cui modo è in un certo senso « oggettivo » e analogo alla creazione di un mondo.

zi ai suoi compagni]: « Era Gabriele, giunto per insegnarvi la vostra religione »; d'altra parte aveva detto: « Rispondete al saluto di quest'uomo! ». Lo chiamò « uomo » a motivo della sua forma apparente, poi disse: « era Gabriele », trasponendo la forma di quell'uomo immaginario nel suo originale; egli affermava il vero in ambedue i casi, poiché l'apparizione era visivamente vera, ed era realmente Gabriele.

Giuseppe — su di lui la pace! — disse [a suo padre]: « ...ho visto undici stelle col sole e la luna prosternarsi innanzi a me » (5); aveva visto i suoi fratelli nella forma di stelle e suo padre e la sua matrigna in quella del sole e della luna; cosí essi apparvero nella visuale di Giuseppe; difatti se l'apparizione fosse stata reale nella visuale delle persone che apparivano nella forma di stelle, del sole e della luna, sarebbe stato necessario che essa fosse volontaria da parte loro; ma giacché non ne erano consapevoli, la visione di Giuseppe avvenne solo nella sfera della sua immaginazione; perciò il padre Giacobbe — su di lui la pace! — disse quando Giuseppe gli raccontò la visione: « ...figlio mio, non raccontare questa visione ai tuoi fratelli, affinché essi non macchinino astuzie contro di te... » (6); poi, assolvendo i figli da tale astuzia, la riferí a Satana — che è appunto l'essenza stessa dell'astuzia — dicendo: « ...in verità, Satana è il nemico dichiarato dell'uomo » (7). Successivamente, sul finire della storia, Giuseppe disse [ricevendo i suoi genitori e i suoi fratelli in Egitto]: « ...questa è l'interpretazione del mio antico sogno che il mio Signore ha avverato » (8), ossia: che Egli manifestò nell'ordine sensibile dopo la sua apparizione in forma immaginativa. Ora a ciò il Profeta risponde: « Gli uomini dormono [e quando muoiono si svegliano] » ...Pertanto Giuseppe parlò come chi sogna di essersi appena svegliato da un sogno e l'interpreta senza essere cosciente di stare ancora sognando, cosicché dirà in seguito, quando si sveglierà veramente: ho sognato diverse cose, dopo, credendo di svegliarmi, sognai d'interpretare il sogno in tal modo... Il che è analogo a quanto affermò Giuseppe; considera dunque la differenza tra la comprensione di Muhammed e quella di Giuseppe, quando costui disse al termine della sua

(5) *Cor.*, XII, 4.
(6) *Cor.*, XII, 5.
(7) *Ibid.*
(8) *Ibid.*, 100.

Google

avventura: « Questa è l'interpretazione del mio antico sogno che il mio Signore ha avverato » ossia ha reso sensibile; ma era sempre stato sensibile, poiché l'immaginazione concerne solo oggetti sensibili e nient'altro (9). Vedi quindi quanto sono eccellenti la conoscenza e il rango di Muhammed!

Direi anche di piú sulla Presenza [immaginativa] secondo lo spirito di Giuseppe — su di lui la pace! — concepito nello spirito mohammediano, come vedrai tra poco, se Dio vorrà. Sappi che la realtà cosiddetta non divina, e cioè il mondo, si riferisce a Dio come l'ombra alla persona. Il mondo è pertanto l'ombra di Dio; è propriamente questo il modo con cui l'Essere (*al-wujûd*) è attribuito al mondo; difatti l'ombra esiste incontestabilmente nell'ordine sensibile, a condizione però che vi sia sempre qualcosa su cui essa si proietti; cosicché, se si potesse togliere ogni sostegno dell'ombra, questa non sarebbe piú sensibilmente esistente, bensí solo intelligibile, ossia sarebbe potenzialmente contenuta nella persona da cui dipende. Il luogo di manifestazione dell'ombra divina che si chiama il mondo sono le essenze permanenti (*a'yân*) delle possibilità (*mumkinât*); su di esse si proietta l'ombra. Questa è conosciuta nella misura in cui l'Essere divino proietta [la sua ombra] su tali essenze permanenti delle possibilità, e la percezione dell'ombra avviene mediante il nome divino la Luce (*an-nûr*). L'ombra che si proietta sulle essenze immutabili delle possibilità è « a immagine » del Mistero sconosciuto; non vedi che le ombre tendono al nero, la qual cosa indica il carattere inesplorabile ad esse peculiare secondo una certa corrispondenza tra l'ombra e la persona che la proietta (10)? Anche se la persona è bianca la sua

(9) Il mondo immaginativo fa parte, per la psicologia araba, dell'ordine sensibile, dato che è concepito secondo le attribuzioni sottili dei cinque sensi e degli elementi corrispondenti.

(10) Questa descrizione dell'« ombra di Dio » ricorda quella di *Mâyâ* negli esegeti del Vedânta, *Mâyâ* essendo a un pari ciò che manifesta l'Assoluto come molteplice e contemporaneamente ciò che ne nasconde la vera natura; « d'essa [di *Mâyâ*] non si può dire, né che è né che non è » (*Shankarâchârya*), dal momento che è inesplorabile e conosciuta soltanto per i suoi effetti. — « Considerata nell'aspetto *ajñâna* (ignoranza), ha per sostegno *Atmâ* (il supremo Sé), che al tempo stesso essa nasconde, come una camera oscura è celata dall'oscurità di cui è il sostegno... Quello che è nascosto è il carattere di unica realtà e di beatitudine suprema di *Atmâ*. Resta solo il suo carattere di pura luce intellettuale, per farci percepire *ajñâna* medesimo... » (G. Dandoy, *L'Ontologie du Vedânta*). Si noterà che qui, come nel simbolismo esposto da Ibn 'Arabî, l'« ombra » precede logicamente la Luce (*an-nûr*).

ombra è cosí [come ho appena detto]. Non vedi che le montagne molto distanti dallo spettatore gli appaiono scure unicamente per la lontananza, nonostante la loro vera colorazione (11)? O che il cielo appare blu? Tutto ciò non è altro che l'effetto della lontananza sui corpi non luminosi. Similmente le essenze delle possibilità non sono luminose, essendo non esistenti; esse sono immutabili, ma non sono caratterizzate dall'essere o dall'esistenza, giacché l'essere è luce. Quanto ai corpi luminosi, la lontananza spaziale li fa sembrare piú piccoli, di modo che l'occhio vede gli astri come corpi assai piccoli, sebbene siano in realtà immensamente grandi; cosí, ad esempio, si conosce per mezzo di prove che il volume del sole è 166 volte e un quarto e un ottavo piú grande di quello della terra (12), mentre appare alla vista della grandezza all'incirca di uno scudo: questo è un altro effetto della lontananza [analogo alla natura insieme esistente e inesistente dell'ombra].

Tu conosci il mondo solo nella misura in cui si possono conoscere le ombre; e ignori Dio nella misura in cui ignori la persona da cui dipende quell'ombra [che è il mondo]; in quanto Egli ha un'ombra, lo si conosce; e in quanto s'ignora ciò che tale ombra nasconde della « forma » della persona che la proietta, s'ignora Iddio, lode a Lui! Da qui diremo che Dio è da noi conosciuto in un certo aspetto, e sconosciuto in un altro. « Non vedi il tuo Signore, in qual modo proietta l'ombra? Se Egli volesse, la renderebbe permanente... » (13), ossia potenziale in Se stesso (14); è come se Egli dicesse: Dio non si rivelò alle possibilità prima di aver proiettato la sua ombra, cosicché era per esse quello che è sempre vero [in principio], cioè che non appaiono come tali nell'esistenza; « ...poi facemmo del sole ciò che la dimostra [vale a dire l'ombra] » (15), è questo il nome divino

(11) Nella concezione araba il blu si avvicina al nero; in realtà esso è, per la sua qualità cosmica, il colore della profondità inesplorabile.

(12) Il volume del sole, secondo l'astronomia moderna, è 1.300.000 volte piú grande di quello della terra. L'argomentazione di Ibn 'Arabî è tuttavia vera.

(13) *Cor.*, XXV, 45.

(14) Veramente non vi è « potenzialità » nell'Essenza, considerato che la potenzialità possiede un carattere a un pari passivo e inintelligibile; si tratta quindi dell'indifferenziazione principiale la cui potenzialità è come l'immagine rovesciata e « materiale ».

(15) *Cor.*, XXV, 45.

la Luce (*an-nûr*) di cui parlavamo, ed è quanto accade nell'ordine visivo, poiché le ombre non esistono in assenza della luce; « dopo la ritirammo verso di Noi con facile presa » (16), Dio ritrae a Sé l'ombra, perché da Lui si manifesta e « ...ogni realtà a Lui fa ritorno ». Pertanto l'ombra è Lui, ed è altro da Lui, sia lode a Dio! Tutto ciò che percepisci è soltanto l'Essere di Dio nelle essenze permanenti delle possibilità; in quanto l'ipseità (*huwiyah*) [di quel che vedi] è Dio, Lui ne è l'essere, e in quanto vi è differenziazione delle forme, sono le essenze delle possibilità; come rimane sempre « ombra » in virtú della differenziazione delle forme, rimane sempre, proprio per questa differenziazione, « mondo » o « altro da Dio ». L'ombra, per la sua unità esistenziale, è Dio medesimo, poiché Dio è l'Unico (*al-wâhid*), l'Uno (*al-ahad*); e nella prospettiva della molteplicità delle forme sensibili, essa è il mondo; comprendi quindi ed attua quanto ti spiego! Dato che la realtà è come ho appena esposto, il mondo è illusorio (*mutawahham*), non ha una vera esistenza; ed è ciò che si coglie con l'immaginazione [includente il mondo intero]: ossia tu immagini che [il mondo] sia una realtà autonoma, separata da Dio e aggiunta, mentre in sé non è nulla (17). Non vedi che nell'ordine sensibile l'ombra è connessa con la persona che la proietta ed è impossibile che se ne distacchi? Difatti è inconcepibile che una cosa si separi dalla propria essenza (*dhât*). Riconosci quindi la tua propria essenza (*'ayn*), chi sei, cos'è la tua ipseità, qual è la tua relazione con Dio — a Lui la lode! — come sei Dio e come sei « mondo » o l'« altro », o il corrispondente di queste espressioni, poiché tale è la tua natura. Relativamente a ciò [ossia a questa conoscenza di sé] alcuni sapienti superano gli altri.

Dio è nella sua relazione con un'ombra particolare, piccola o grande e piú o meno pura, come la luce rispetto a un filtro di vetro colorato che tinge la luce del proprio colore, mentre que-

(16) *Ibid.*, 46.

(17) Qui Ibn 'Arabî dilata il significato di *al-khayâl* al di là del mondo immaginativo nel senso cosmico rigoroso, giacché dice dell'intero cosmo che è « immaginazione » (*khayâl*) per spiegare che è « illusorio » (*mutawahham*), e che nulla è veramente al di fuori di Dio. In questo caso l'accezione dei termini *khayâl* e *wahm* corrisponde esattamente a quello che i vedantici indicano come *Mâyâ*, « l'immaginazione » equivalendo all'idea di « arte divina » contenuta in *Mâyâ* e il « potere congetturale » (*al-wahm*) al suo aspetto d'*avidyâ*, ossia d'« ignoranza » o di *adhyâsâ*, di falsa « sovrapposizione ».

sta è incolore in sé; cosí tu vedi la luce divina; ed è questo il simbolo della tua realtà rispetto al tuo Signore. Ora, se vedendolo dici: è una luce verde, perché il filtro è verde, avrai ragione, come prova l'esperienza visiva; ma se dici che Egli non è verde e non ha colore [in Se stesso], come dimostra il ragionamento (18), dirai il vero, e l'argomento [tratto dall'esperienza sensibile] lo confermerà (19).

Cosí la luce si proietta attraverso l'ombra, che è soltanto il filtro, e che è luminosa per la sua trasparenza. Tale è anche l'uomo che ha attuato Dio: la « forma » di Dio si manifesta in lui piú direttamente che in altri. Giacché tra noi esiste qualcuno per il quale Dio è il suo udito, la sua vista, le sue facoltà e i suoi organi, secondo i segni che diede il Profeta nel suo messaggio proveniente da Dio; e malgrado ciò la determinazione dell'ombra sussiste, poiché il pronome possessivo dell'udito [e delle altre facoltà] si riferisce ad essa [come dice il messaggio sacro: « Io sono il suo udito con cui egli ode, la sua vista con cui egli vede... »]. Gli altri servi di Dio non sono tali; questo servo ha una relazione piú immediata degli altri con l'Essere di Dio.

Ora, dal momento che la realtà è come noi affermiamo, sappi che tu sei immaginazione e tutto quello che percepisci e definisci « non io » è immaginazione, poiché l'intera esistenza è immaginazione nell'immaginazione [cioè un'immaginazione « soggettiva » o microcosmica in un'immaginazione « oggettiva », collettiva o macrocosmica]; mentre l'Essere vero è solo ed esclusivamente Dio, nell'ottica della sua Essenza (*dhât*) e della sua determinazione essenziale (*'ayn*), non in quella dei suoi nomi, giacché i nomi hanno un duplice significato: da un lato ne comportano uno unico, ossia la determinazione essenziale di Dio, che è il « nominato », e dall'altro i loro significati consentono a ciascun nome di distinguersi dai rimanenti, il Perdonatore dall'Apparente, l'Apparente dall'Interiore, e cosí via; ma qual è la relazione tra un nome e un altro? Avrai infatti compreso che ogni nome è la determinazione essenziale

(18) Si noterà che la percezione sensibile collima con la prospettiva dell'analogia o del simbolismo (*tashbîh*), e il ragionamento invece con quella della trascendenza (*tanzîh*).

(19) Questo simbolismo corrisponde esattamente alla teoria dell'*Advaita* sulla luce pura (*bimba*) del Sé (*Atmâ*) decomposta dal filtro di *Mâyâ* in luce diversamente colorata (*pratibimba*).

di ogni altro; un nome, in quanto è la determinazione essenziale dell'altro, è Dio, e in quanto ne differisce, è il Dio « immaginario », come abbiamo spiegato. Sia gloria a Colui che è dimostrato solo da Se stesso e che sussiste unicamente in virtú della propria Essenza immutabile! Nell'esistenza vi è soltanto ciò che designa l'Unità; e nell'immaginazione ciò che designa la molteplicità. Pertanto chi s'attiene alla molteplicità, è nel mondo. con i nomi divini e con i nomi del mondo; e chi s'attiene all'Unità, è con Dio nella prospettiva della sua Essenza « indipendente dai mondi ». Se l'Essenza è « indipendente dai mondi », bisogna che Dio sia essenzialmente indipendente dalle « relazioni nominali », poiché i nomi non indicano solamente l'Essenza, ma indicano al tempo stesso altre realtà, che ne definiscono la manifestazione. « Di': Egli, Dio, è uno (*ahad*) » — nella sua Essenza — « Dio è assoluto » — l'indipendente dal quale tutto dipende — « non genera » — né nella sua aseità, né nella sua relazione con noi [cioè con la nostra non esistenza principiale] — « e non è generato » — nella medesima visuale — « e nulla è simile a Lui » in tale prospettiva (20). Questa è la sua peculiarità; con la sua parola: « Di': Egli, Dio, è uno... ». Egli astrae la sua Essenza da ogni molteplicità; d'altra parte questa si manifesta grazie ai noti attributi divini. Siamo noi a generare e ad essere generati, e a dipendere da Dio — lode a Lui! — perciò siamo simili tra noi, mentre l'Unico, il Trascendente è indipendente sia rispetto agli attributi sia a noi. Non vi è altra descrizione adeguata di Dio tranne questa sura, la sura della Purità (*al-ikhlâç*), e appunto in quanto tale fu rivelata [ossia in risposta alla domanda degli ebrei: « Descrivi com'è il tuo Signore! »].

L'Unità di Dio che si rivela nell'aspetto dei nomi divini che postulano la nostra esistenza è l'unità del molteplice (*ahadiyat al-kutrah*), e l'Unità di Dio con la quale Egli è indipendente da noi e dai nomi, è l'Unità essenziale; entrambe sono comprese nel nome l'Uno (*al-ahad*).

Sappi dunque che Dio manifestò le ombre, e le fece « prosternare e inclinare a destra e a sinistra » [« Non osservano essi le cose che Dio creò, come le loro ombre s'inclinano a destra e a sinistra, prosternandosi dinanzi a Dio... » *Cor.*, XVI, 48], per-

(20) *Cor.*, CXII, sura della Purità.

ché volle darti dei segni riguardo a te e a Se stesso, perché tu conosca chi sei, qual è la tua relazione con Lui e la sua con te, affinché tu sappia come o in virtú di quale realtà divina ciò che è « altro da Dio » viene caratterizzato sia da completa indigenza (*faqr*) nei confronti di Dio, sia da indigenza relativa, cioè da un'interdipendenza tra le proprie parti, e affinché tu sappia come e in virtú di quale realtà essenziale Dio è caratterizzato da indipendenza sia rispetto agli uomini che ai mondi, mentre il mondo è caratterizzato da indipendenza relativa, ossia ognuna delle sue parti è in un certo senso indipendente dall'altra ed anche, in un altro significato, dipendente dall'altra; il mondo infatti procede incontestabilmente da cause, la sua causa suprema essendo la sua causalità divina; e non vi è altra causalità divina da cui il mondo potrebbe procedere eccetto i nomi divini; il mondo dipende da ciascun nome divino, a un tempo grazie a quanto è analogo a tale nome nel mondo, e perché ogni nome è compreso nella determinazione essenziale di Dio, giacché esso è Dio e nient'altro. Perciò Egli ha detto: « ...voi siete gli indigenti (*fuqarâ*) verso Dio, ed è Lui, Dio, il Ricco, il Glorioso (21) ». Del resto è evidente che dipendiamo gli uni dagli altri.

I nostri « nomi » non sono altro in realtà che nomi divini, poiché tutto dipende da Lui. Quanto alle nostre essenze (*a'yân*), esse sono in realtà la sua « ombra », null'altro. Difatti Egli è e non è la nostra ipseità. Ecco, t'abbiamo spianato il cammino!

(21) *Cor.*; XXXV, 15

Google

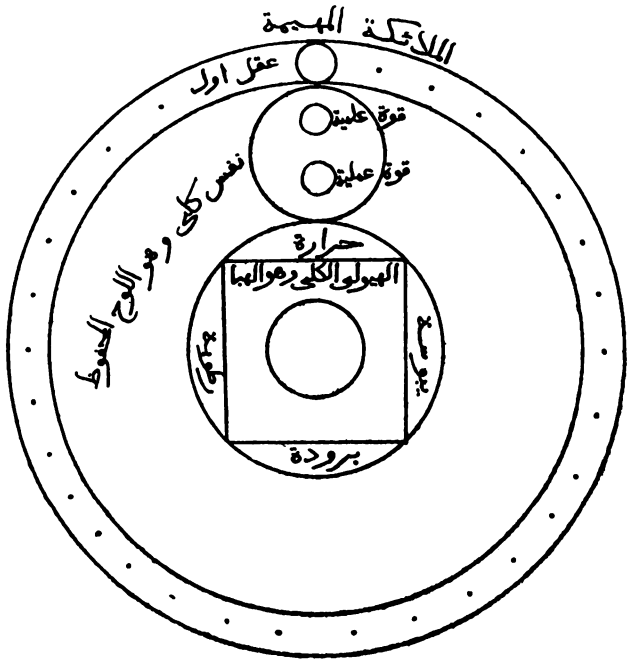


Fig. 3. - Grafico di Muhyi-d-dîn ibn 'Arabi nelle *Futûhât al-Makkiyah*. Il quadrato inserito nel cerchio ha la scritta: « la *hyle* universale, che è la *materia prima* (*al-habâ*) »; i suoi quattro lati vengono chiamati « calore, secchezza, freddo e umidità »: sono le espressioni sensibili delle quattro tendenze fondamentali della Natura o della *materia prima*. Il cerchio piccolo sopra il cerchio centrale viene chiamato « l'Anima universale (*an-nafs al-kulliyah*), che è la Tavola custodita (*al-lawh al-mahfûz*) ». I due cerchi piú piccoli all'interno di questo cerchio simbolizzano la « facoltà di conoscenza » e la « facoltà di azione ». La zona esterna, segnata da una serie di punti, ha la scritta: « gli Angeli folli d'Amore » (*al-malâikat al-muhaymiyah*). Il cerchio piccolo contenuto in questa zona rappresenta « l'Intelletto primo » (*al-'aql al-awwal*). Da notare che gli « Angeli folli d'Amore », nel novero dei quali figura l'Intelletto primo, si pongono al di fuori dell'ambito della Natura universale (*at-tabîl'ah*), ossia al di fuori di ogni dualità.

IX

LA SAPIENZA DELLA PROFEZIA (*AL-HIKMAT AN-NUBUWIYAH*) NEL VERBO DI GESÙ (*'AISSÂ*)

Lo Spirito (*ar-rûh*) [cioè Cristo] venne manifestato dall'acqua di Maria e dal soffio di Gabriele,
Nella forma dell'uomo fatto d'argilla,
In un corpo depurato dalla natura [corruttibile], che egli chiama « prigione » (*sijîn*),
Cosicché vi dimora da piú di mille anni (1).
Uno « Spirito di Dio » (2), di nessun altro:
Perciò risuscitava i morti e creò l'uccello d'argilla (3).
La sua relazione con il suo Signore è tale,
Che egli agisce mediante essa nei mondi superiori e inferiori.
Dio purificò il suo corpo e l'elevò in ispirito,
E ne fece il simbolo del suo atto creatore (4).

Sappi che gli spiriti hanno la virtú di comunicare la vita a tutto ciò che toccano. Per questo *as-Sâmirî* (5) [di cui è detto

(1) Ossia il tempo trascorso dall'ascensione di Cristo finché fu scritto questo libro; vi dimorerà sino alla « seconda discesa » al termine del ciclo.

(2) « ...il Messia, Gesú, figlio di Maria, è l'inviato di Dio e il suo Verbo che Egli proiettò in Maria, e Spirito da Lui... » (*Cor.*, IV, 171).

(3) « [Gesú dirà loro]: Vengo a mostrarvi dei segni da parte del vostro Signore; formerò con l'argilla la figura di un uccello, e vi soffierò sopra, e diverrà col permesso di Dio un uccello [vivente]... » (*Cor.*, III, 49). Il racconto di Gesú che nell'infanzia dà la vita a un uccello d'argilla è riportato anche nei Vangeli apocrifi.

(4) Poiché Cristo risuscitò i morti.

(5) Il significato del nome coranico non è chiaro; alcuni l'hanno tradotto « il samaritano », anacronismo fin troppo evidente.

Google

nel Corano che fece il vitello d'oro adorato dagli Israeliti in assenza di Mosè (6)] prese della polvere sulle orme dell'inviato [divino], che era [l'arcangelo] Gabriele; giacché *as-Sâmirî* conosceva questa virtú degli spiriti, e quando apprese che l'inviato era Gabriele, seppe che al luogo da questi calpestato era stata comunicata la vita; vi raccolse quindi una presa di polvere (7) e la gettò nel vitello [d'oro], che subito « muggí » come i bovidi; la statua avrebbe emesso la voce di qualunque altro animale, compreso l'uomo, se ne avesse avuto la forma. Questo potere proviene dalla vita infusa nelle cose, che è detta *lâhût* [natura divina], mentre il ricettacolo vivificato dallo spirito è denominato *nâsût* [natura umana]; e tale *nâsût* [che comprende la forma corporea] è a sua volta considerato uno spirito a causa di ciò che lo mantiene in esistenza (8).

Quando lo « Spirito fedele » (*ar-rûh al-âmîn*), ossia Gabriele, apparve a Maria « nella forma di un uomo armonioso », ella pensò trattarsi di un uomo che cercasse di conoscerla carnalmente e, sapendo che non era lecito, « si rifugiò da lui presso Dio » (9) con tutto il suo essere, e per questo fu pervasa da uno stato perfetto di Presenza divina, che s'identificava con lo spirito intellettuale (*ar-rûh al-manâwî*). Se Gabriele le avesse trasmesso allora il suo soffio, mentre ella si trovava in quello stato, Gesú sarebbe nato tale che nessuno avrebbe potuto sopportarlo per la sua natura perentoria, conforme allo stato della madre nel momento del concepimento. Però non appena Gabriele disse a Maria: « ...in verità, io sono l'inviato del tuo Signore, venuto per donarti un figlio puro » (10), ella si rilassò dal suo stato di

(6) « [Gli Israeliti] dissero [a Mosè]: Noi non violammo le nostre promesse di nostra iniziativa, ma ci fu imposto di raccogliere carichi dei nostri monili... *As-Sâmirî* li gettò [nel fuoco] e ne ricavò per il popolo un vitello vero, muggente... » (*Cor.*, XX, 87-88).

(7) « [Mosè disse]: E tu, *as-Sâmirî*! Quale fu il tuo disegno? Rispose: Vidi quanto essi non vedevano. Presi un pizzico di polvere sulle orme dell'inviato, e la scagliai nel vitello fuso; la mia anima m'aveva indotto a ciò » (*ibid.*, 95-96).

(8) Pare che il passo alluda alle due nature di Cristo. Queste possono essere considerate due aspetti del suo Spirito o della sua Essenza.

(9) « ...Noi le inviammo il nostro Spirito, che assunse per lei la forma di un uomo armonioso. Ella disse: Mi rifugio da te presso Dio; se tu lo temi... » (*Cor.*, XIX, 17-18).

(10) « Egli rispose: Sono l'inviato del tuo Signore, venuto per donarti un figlio puro. Come, ella disse, avrò un figlio? Difatti nessun uomo mi

contrazione e il petto le si dilatò; e in quell'istante Gabriele le insufflò [lo Spirito di] Gesú. Gabriele — su di lui la pace! — era quindi il tramite della parola divina trasmessa a Maria, come l'inviato (*ar-rasûl*) trasmette le parole di Dio al suo popolo, secondo la sentenza coranica: « [Gesú era] il suo Verbo che Egli proiettò in Maria e uno Spirito da Lui » (11). Subito il desiderio d'amore penetrò in Maria, sicché il corpo di Gesú fu creato dalla vera « acqua » [o seme] di Maria e dall'« acqua » [o seme] puramente immaginaria di Gabriele, trasmessa dall'umidità principialmente inerente al soffio, giacché il soffio degli esseri animati contiene l'elemento acqua. Cosí il corpo di Gesú fu costituito d'« acqua » immaginaria e d'« acqua » vera, e venne partorito in forma umana a motivo di sua madre e dell'apparizione di Gabriele nella forma d'uomo; in questa specie umana infatti non vi è generazione al di fuori della legge comune (12).

Parimente Gesú risuscitò i morti perché egli è Spirito divino, e solo Dio dona la vita; il soffio [che trasmise la vita] invece era di Gesú; come il soffio infuso in Maria era quello di Gabriele, mentre il Verbo veniva da Dio. Perciò la risurrezione dei morti è veramente un atto di Gesú giacché emanava dal suo soffio, come egli stesso emanava dalla forma di sua madre; d'altronde la risurrezione fu operata da lui soltanto in apparenza, dato che essa è essenzialmente un atto divino. Gesú univa in sé queste due realtà, in virtú della sua struttura, che dicevamo nata a un tempo da un seme immaginario [o creato dal potere di suggestione, *al-wahm*] e da un seme reale; cosicché l'atto di risuscitare i morti dipende da lui, da un lato in modo reale e dall'altro in modo presunto. Nel primo aspetto si dice di lui: « vivifica i morti » (13), e nel secondo: « soffia in esso [cioè nel-

ha toccato, e non ho trasgredito. Cosí, egli rispose, dice il tuo Signore: Ciò è facile per me. Sarà il nostro simbolo per gli uomini, e una misericordia da parte nostra. È cosa decretata » (*ibid.*, 19-21).

(11) *Cor.*, IV, 171.

(12) Ossia il miracolo non abolisce l'ordine naturale bensí lo riassume incidentalmente nel suo principio superiore; la potenza spirituale di Gabriele riepiloga qui l'ordine corporeo nel suo principio sottile, senza che la polarità della generazione specifica sia con ciò distrutta. — L'intera spiegazione cosmologica del concepimento di Gesú non è fatta con lo scopo di rendere relativo l'intervento divino; essa deve far comprendere la struttura stessa di Cristo, la relazione eccezionale che unisce il suo elemento « paterno » alla sua sostanza « materna », come dimostra il seguito del testo.

(13) *Cor.*, III, 49.

Google

l'uccello fatto d'argilla] ed esso diviene un uccello, col permesso di Dio » (14), l'agente essendo in tal caso logicamente unito all'espressione « col permesso di Dio »; cioè la trasformazione dell'uccello d'argilla in uccello vero avviene con l'intervento di Dio; tuttavia il permesso divino può essere pure riferito all'atto di soffiare e non alla trasformazione [della forma d'argilla] in uccello, [la cui anima specifica] sarebbe allora semplicemente dovuta alla forma apparente [dell'oggetto che ricevette il soffio vivificatore]. Cosí per la guarigione del cieco nato e del lebbroso e per ogni altro atto miracoloso attribuito [dal Corano] da una parte a Gesú, e dall'altra al permesso di Dio, permesso riferito alla prima o alla seconda persona, come nelle parole coraniche « col mio permesso » o « col permesso di Dio » (15). Se il permesso di Dio riguarda quindi l'atto del soffio, l'uccello fu creato, col permesso divino, da colui che soffiò dentro [l'oggetto d'argilla]. Se l'azione di soffiare non dipende invece [direttamente] dal permesso divino, ne dipenderà la trasformazione dell'uccello [d'argilla] in uccello [vero], e l'agente della trasformazione è allora compreso nell'espressione « esso diviene ». Se questo atto non comportasse in sé qualcosa di reale e qualcosa d'immaginario, l'accadimento non potrebbe assumere indifferentemente i due aspetti; ed è cosí perché anche la struttura di Gesú comporta entrambi gli aspetti.

Gesú manifestò tanta umiltà da ordinare alla sua comunità di pagare la decima umiliandosi, e di porgere la gota sinistra a chi ha colpito la destra senza rivoltarsi contro costui e senza vendicarsi. Gesú acquisí ciò da sua madre, la donna infatti deve per sua natura sottomettersi, poiché essa è legalmente e fisicamente soggetta all'uomo. Il potere vivificatore e risanante gli venne, viceversa, dal soffio di Gabriele rivestito di forma umana. Per questo Gesú poté vivificare i morti pur avendo l'aspetto umano. Se Gabriele non fosse apparso [a Maria] in forma umana ma in una qualsiasi altra forma sensibile, animale, vegetale o minerale, Gesú non avrebbe risuscitato i morti senza aver rivestito, in quell'occasione, tale forma non umana ed essersi manifestato in essa; parimente, se Gabriele fosse apparso in una forma di luce [spirituale] esente dagli elementi e dalle qualità sensibili — benché

(14) *Ibid.*
(15) *Cor.*, V, 110.

compresa nella Natura universale (*at-tabî'ah*) — Gesú non avrebbe risuscitato i morti senza mostrarsi anche lui, nel momento del suo atto, in quella forma di luce sovrasensibile, pur rivestendo al tempo stesso la forma umana ricevuta da sua madre. Perciò [ossia per la sua identificazione con Gabriele durante l'atto miracoloso] si diceva, quando risuscitava i morti, che era e non era lui, e gli spettatori furono stupefatti guardandolo, come chi riflette su tale azione è stupefatto che una persona umana renda la vita ai morti, mentre è una peculiarità divina vivificare gli esseri dotati di parola, non gli altri animali [i quali partecipano in un certo senso della vita dell'uomo perfetto]; chi pensa è confuso nel vedere che un atto divino emana da una forma umana. Il che spinse alcuni a postulare la « localizzazione » (*hulûl*) di Dio [nella natura umana di Gesú], e altri a dire che Gesú era Dio in quanto risuscitava i morti, e per questo il Corano attribuisce loro il *kufr* [la miscredenza], parola che letteralmente significa il velo (*sitr*), poiché costoro « velano » Dio che, invece, risuscita veramente i morti mediante la forma umana di Gesú. Iddio dice [nel Corano]: « Sono miscredenti coloro che affermarono: In verità, Dio stesso è il Messia, figlio di Maria » (16), essi infatti aggiunsero la deviazione alla miscredenza nella loro affermazione, non perché dicevano che il Messia era Dio, né chiamandolo il figlio di Maria, ma giacché identificavano Dio, in quanto vivifica i morti, con la forma umana terrena designata espressamente il figlio di Maria. Certo, Gesú era il figlio di Maria; e chi sente questa frase potrebbe credere che essi attribuissero la natura divina (*al-ulûhiyah*) alla forma di Gesú nel senso che la Divinità è l'essenza di tale forma; ma non è cosí, poiché fecero dell'ipseità (*huwiyah*) divina il soggetto della forma umana designata il figlio di Maria [dall'espressione « Dio stesso è... »]; essi distinguevano pertanto la forma [umana] in sé dal principio [di cui è una manifestazione] e non identificavano la forma [cristica] essenzialmente con quel principio [che si manifesta con la vivificazione dei morti] (17), come si distingue la forma umana assunta da Ga-

(16) *Cor.*, V, 17.

(17) Essi definivano cioè la forma di Gesú come forma umana terrena con le parole « figlio di Maria », pur identificando Dio con questa forma. Si tratta evidentemente della confusione delle due nature, divina e umana, di Cristo.

briele dal soffio che egli infuse in Maria; difatti quantunque il soffio emani da questa forma, non ne deriva essenzialmente.

Per questo le differenti comunità religiose si contraddirono sull'identità di Gesú — su di lui la pace! Alcuni, considerandolo in virtú della forma umana terrena, affermavano che era il figlio di Maria (18); altri, vedendo in lui la forma apparentemente umana, lo collegavano con Gabriele; e altri ancora, dal momento che la vivificazione dei morti emanava da lui, lo connettevano con Dio attraverso lo Spirito, dicendo che egli era lo Spirito di Dio, ossia che era lui a comunicare la vita a chi riceveva il suo soffio. Cosí, a volta a volta, si suppone in Gesú o Dio o l'angelo o la natura umana; di modo che egli è per ogni spettatore quello che s'impone a costui: il Verbo di Dio, lo Spirito di Dio, e il servo [vale a dire la creatura] di Dio. Tutto ciò non avviene per nessun altro uomo, qualora si consideri la sua forma apparente. Difatti ogni persona si ricollega naturalmente col padre formale e non con chi insufflò il suo spirito nella forma umana. Poiché quando Dio « forma », come Egli dice, il corpo umano, e vi « soffia » poi il suo Spirito (19), questo è connesso, sia per la sua esistenza che per la sua essenza, soltanto con Dio. Ma non è cosí per Gesú, la preparazione del suo corpo e della sua forma essendo contenuta nel soffio spirituale [che Gabriele proiettò su Maria]. Non è questo il caso degli altri esseri umani, [ma la preparazione del corpo precede l'insufflazione dello spirito] come abbiamo detto.

Tutte le esistenze sono « le parole di Dio che non si esauriscono mai » (20), giacché esse non sono altro che la parola « sii! » (*kun*), che è il Verbo di Dio. Ora bisogna credere che la parola si colleghi immediatamente con Dio nel suo stato principiale? Se

(18) Ibn 'Arabî non considera Maria nel suo aspetto di *Theotokos* « Madre di Dio »; questa espressione sarebbe del tutto inintelligibile nell'ottica dell'Islam, che distingue sempre rigorosamente tra il creato e l'increato. S'incontra tuttavia nel Sufismo l'idea del « Dio manifestato », nel senso diretto e « concreto » del termine, nell'identificazione del nome di Dio con Dio stesso.

(19) « Quando l'avrò formato e avrò insufflato in lui il mio Spirito... » (*Cor.*, XV, 29).

(20) « Di': Se l'oceano fosse inchiostro per le parole del mio Signore, l'oceano si esaurirebbe prima che si esaurissero le parole del mio Signore, anche se Noi producessimo ancora una volta altrettanto inchiostro » (*Cor.*, XVIII, 109).

fosse in tal modo, ci sarebbe impossibile conoscere la sua quiddità; oppure « discende » forse Dio verso la forma di chi dice « sii », cosicché la parola « sii » è la realtà essenziale (*al-haqîqah*) della forma verso cui Dio « discende » o nella quale si manifesta? Alcuni conoscitori di Dio affermano la prima cosa, e altri la seconda, e altri ancora sono stupefatti per l'ambiguità degli aspetti. Questo problema può essere indagato solo con l'intuizione. Abu Yazîd che soffiò sulla formica da lui uccisa inavvertitamente, e la fece rivivere, sapeva bene attraverso chi soffiava e che lo faceva mediante Lui: la sua contemplazione era cristica.

Quanto alla vivificazione per mezzo della conoscenza, essa è la vita divina, essenziale, superiore, luminosa, di cui Dio disse [nel Corano]: « Ovvero colui che era morto e che abbiamo vivificato, dandogli una luce con cui cammina tra gli uomini... » (21). Chiunque vivifichi un'anima morta con la vita della conoscenza in qualsiasi ambito connesso con la conoscenza di Dio, la vivifica veramente, questa conoscenza particolare essendo per tale anima come una luce con cui cammina tra gli uomini, cioè tra coloro che le sono simili per la forma.

Senza di Lui [come principio attivo] e senza di noi [come ricettacoli del suo atto] nulla esisterebbe.
In verità l'adoro;
E Dio è il nostro Signore.
Ma io sono Lui stesso (*'aynuh*)
Per quanto tu consideri [in me] l'Uomo [universale].
Non lasciarti quindi abbagliare dal velo dell'uomo individuale,
Ed esso sarà per te un simbolo evidente.
Sii insieme Dio [nella tua essenza] e creatura [con la tua forma],
E sarai mediante Dio il dispensatore della sua misericordia.
Nutri la sua creazione attraverso di Lui,
Sarai un « riposo liberatore e un profumo di vita » (*rawhân wa raihânâ*) (22).
[Come determinazioni] gli diamo ciò con cui Egli si manifesta in noi;

(21) VI, 122.
(22) *Cor.*, LVI, 89.

Mentre Lui ci dona l'Essere
Talché l'atto (*al-amr*) partecipa insieme di Lui e di noi.
Chi conosce col mio cuore, nell'istante in cui Egli ci dona la vita, lo vivifica [con la conoscenza] (23).
Eravamo in Lui esistenze, determinazioni e relazioni di tempo.
Questo stato [della contemplazione delle nostre possibilità permanenti in Dio] non persiste in noi,
Ma è quanto ci vivificò.

Ciò che dicevamo del soffio spirituale operante attraverso la forma umana terrena, è corroborato dal fatto che Dio stesso s'attribuisce « lo Spiro di Clemenza » (*an-nafas ar-rahmânî*). Ora l'attribuzione d'una qualità trae seco necessariamente tutto quello che è comportato [dal simbolismo di] questa qualità; sai bene, nel caso presente, che il soffio [animale] implica [caratteri elementari, come la dilatazione, la propagazione, la produzione del suono, e cosí via]. Perciò è stato detto che lo Spiro divino comprende tutte le forme del mondo; per queste, in realtà, esso è come la *materia prima* (*al-jawhar al-hayûlânî*), la quale non è altro che la prima determinazione della Natura universale (*at-tabî'ah*). I quattro elementi (24) sono unicamente forme, al pari di altre, tra tutte quelle in essa contenute; ciò che è al di sopra degli elementi e di tutto quello che è costituito dagli elementi fa pure parte, in quanto « forme », della Natura universale; cioè non solo gli spiriti e le essenze delle sette sfere celesti (25), ma anche gli « spiriti superiori » (*al-malâ al-a'lâ*) sono generati dalla Natura universale; d'altronde proprio per questo Dio li descrive in rivalità tra loro; la Natura infatti comporta la polarizzazione; la reciproca opposizione dei nomi divini — che sono le relazioni [universali] — proviene appunto dallo « Spiro di Clemenza »; mentre l'Essenza (*adh-dhât*), che non subisce questa condizione [polarizzante], è « indipendente dai mondi ». Quanto al mondo, esso fu

(23) Verso che può anche essere tradotto: Chi lo riconobbe col mio cuore, nell'istante in cui ci donò la vita, prestò a Lui la vita individuale.
(24) Considerati come quattro fondamenti « naturali » sia del mondo sottile che di quello corporeo.
(25) Che sono « elementari » giacché partecipano delle modalità sottili dei quattro elementi.

prodotto « nella forma » del suo principio manifestante, il quale non è altro che lo Spiro divino (26).

Lo Spiro divino si « eleva » in virtú del calore che gli è proprio, « discende » per il freddo e l'umidità, e si « fissa » e si « solidifica » in virtú della secchezza. La « precipitazione » [del mondo grosso] deriva quindi dal freddo e dall'umidità [vale a dire da ciò che corrisponde a queste qualità nell'ordine universale]; lo si può anche verificare nella medicina: per somministrare un farmaco favorente la digestione, il medico attende finché osserva una precipitazione nell'acqua del malato, la quale accadrà con un predominio nell'organismo del freddo e dell'umidità naturali.

Del resto [la polarizzazione primordiale che caratterizza la Natura universale è simboleggiata dal fatto che Dio] plasmò l'argilla dell'uomo « con le sue due mani » che sono evidentemente opposte tra loro; quantunque ognuna sia, come è stato detto, in un certo senso una « mano destra », la loro distinzione è tuttavia reale, se non altro perché sono due. Difatti la Natura, che comporta l'opposizione, è regolata solo da quanto le corrisponde. Dio chiamò d'altronde, proprio a motivo della plasmazione con le sue due mani, l'uomo *bashar* (27), termine che allude alla « tenerezza » (*al-mubâsharah*) prodigata all'uomo dalle due mani divine che lo formarono; il che significa un particolare favore divino per il genere umano, giacché [secondo il Corano] Dio disse a colui che rifiutò di prosternarsi davanti ad Adamo: « ...cosa t'impedisce di prosternarti innanzi a colui che ho creato con le mie due mani? Sei orgoglioso [verso chi è tuo simile, che è fatto cioè come te dagli elementi], o appartieni agli esseri superiori (*al-'âlîn*) » (28), che, dal canto loro, eccedono la sfera degli elementi, ma questo non è il tuo caso! Intendiamo quindi come spiriti superiori quelli che, per la loro essenza e nella loro natura luminosa, s'elevano al di sopra degli elementi, pur dipendendo dalla Natura universale. L'uomo supera le altre specie della sfera elementare unicamente perché viene « plasmato » dalle « due mani » divine; per tale motivo la sua specie è piú nobile di qualunque altra costituita dagli elementi senza questo duplice tocco divino [che corrisponde

(26) In questa concezione la Natura universale — o lo Spiro divino — è analoga a quello che la dottrina indú definisce *Shakti* o *Mâyâ*.
(27) *Cor.*, XV, 28.
(28) *Cor.*, XXXVIII, 75.

alla natura « centrale » dell'uomo]; l'uomo possiede cioè una dignità superiore sia a quella degli angeli terreni [di cui fanno parte i genî] che a quella degli angeli celesti [abitanti le sette sfere celesti, formate dalle modalità sottili degli elementi], mentre gli angeli superiori sono migliori, secondo il testo sacro, del genere umano [giacché non dovettero prosternarsi dinanzi ad Adamo].

Colui che vuol conoscere lo Spiro (*nafas*) divino, consideri il mondo; poiché [come disse il Profeta] « chi conosce la sua anima (*nafsahu*), conosce il suo Signore » che si manifesta in lui; voglio dire che il mondo si manifesta nello Spiro del Clemente, col quale Dio « dilatò » (*naffasa*) le possibilità contenute nei nomi divini, lenendo (*naffasa*) per cosí dire la contrazione del loro stato di non manifestazione; e facendo questo Egli fu generoso verso Se stesso (*nafsahu*) con quello che manifesta in Se stesso (*fî nafsihi*); di modo che in questo aspetto si rivela la prima azione dello Spiro (*nafas*) divino. Successivamente l'atto divino non cessa di scendere gradualmente per il « lenimento (*tanfîs*) delle angosce » (29) fino all'ultima manifestazione.

Tutto è contenuto nello Spiro divino
Come il giorno nel crepuscolo del mattino.
La conoscenza trasmessa per dimostrazione è come l'alba
per chi sta nel dormiveglia,
Cosicché egli vede ciò che ho detto come un sogno, simbolo dello Spiro divino,
Che, dopo le tenebre, gli lenisce ogni sconforto.
Egli si è rivelato un tempo a chi andò in cerca d'un tizzone,
E che lo vide come un fuoco, mentre Egli è una luce
nei re [spirituali] e nei « viandanti ».
Se comprendi il mio dire, sai d'aver bisogno [della forma apparente]:
Se [Mosè] avesse cercato altro [dal fuoco],
Avrebbe visto Dio in questo, e non viceversa.

Circa le parole che Gesú rispose [secondo il Corano] ad alcune domande che Dio gli rivolse nella medesima prospettiva che

(29) Il mondo fu creato, secondo la dottrina dei Padri greci, « per mezzo del Figlio (il Verbo) nello Spirito Santo » che è anche chiamato il « consolatore ».

gli fa dire altrove: « Noi li proveremo finché sapremo », io le interpreto quasi volesse sapere se una certa cosa attribuita a Gesú fosse veramente accaduta o no, e ciò sebbene lo sapesse dall'eternità — dicendogli: « Hai forse detto agli uomini di prendere te e tua madre come divinità accanto a Dio? » (30), occorreva pure che la risposta fosse conforme alla relazione e all'aspetto in cui si rivelò l'interlocutore; ora la sapienza esigeva, in queto caso, che la risposta rispettasse la dualità essenzialmente contenuta nell'Unità; e pertanto Gesú disse — glorificando anzitutto Dio al di sopra delle forme e definendolo in pari tempo con il pronome di seconda persona, che indica il confronto —: « Gloria a te, non spetta a me » — ossia al mio *ego,* che è distinto da te — « dire ciò che in verità non mi compete » — per la mia identità o per la mia essenza individuale — « se l'avessi detto, l'avresti saputo »; giacché in realtà fosti Tu a parlare, e chi parla sa quel che dice; Tu sei la lingua mediante la quale io parlo; come c'insegnò l'Inviato di Dio — su di lui la pace! — riferendo il messaggio divino: « ...e Io sono la lingua con cui egli parla... », Dio identificandosi cosí essenzialmente con la lingua dell'eletto che parla, mentre la parola proviene dall'individuo. Poi il servo santo [Gesú] disse continuando la risposta: « Tu sai quello che è in me » — ed è [implicitamente] Dio a parlare — « e

(30) « E quando Dio disse a Gesú: Hai forse detto agli uomini di prendere te e tua madre come divinità al di fuori di Dio? Egli rispose: Gloria a te! Non spetta a me dire ciò che non ho il diritto di dire [o ciò che in verità non mi compete]. Se l'avessi detto, l'avresti saputo; Tu sai quello che è in me, e io non so quello che è in te, poiché sei Tu il conoscitore dei segreti. Non dissi loro che quanto mi ordinasti di dire: Adorate Dio, mio Signore e vostro Signore. Finché restai tra loro, fui il loro testimone, ma quando m'accogliesti presso di te, Tu fosti il loro osservatore, perché Tu sei il testimone d'ogni cosa. Se li punisci, essi sono i tuoi servi; e se li perdoni, Tu sei il Potente, il Sapiente. Iddio disse: Questo è un giorno in cui gioverà ai giusti la loro giustizia; i giardini bagnati dai fiumi saranno il loro soggiorno perpetuo. Dio sarà soddisfatto d'essi ed essi di Dio. Questa è l'immensa beatitudine » (*Cor.*, V, 116-119). — Va notato che l'espressione « divinità al di fuori di Dio », all'inizio del passo coranico, definisce molto esattamente l'errore che, senza essere giustificato dalla dottrina cristiana, può praticamente introdursi nel culto del « Figlio di Dio » e della « Madre di Dio ». Il Corano, per l'abuso sopravvenuto nell'ambito della cristianità, afferma la trascendenza divina. Il simbolismo della *Theotokos* è tuttavia implicitamente asserito nel passo coranico: « Facemmo del figlio di Maria e di sua madre [ossia della madre di Gesú] un simbolo. Donammo loro per dimora un luogo elevato, tranquillo [o immutabile] e ricco di fonti » (XXIII, 50).

io non so quello che è in te »; ossia non so ciò che è nel Sé: questa parola nega soltanto la conoscenza dell'aseità (*al-huwiyah*) come tale [nella sua infinità] e non in quanto essa è l'autrice delle parole e degli atti [di Gesú]. « In verità, Tu sei [il conoscitore dei segreti] », con il pronome Tu pose in rilievo la distinzione, dato che solo Dio [nella sua infinità] conosce tutti i segreti. In tal modo egli separò [l'individuo dalla sua Essenza divina] e uní [i due, dicendo: « Se l'avessi detto, l'avresti saputo... »]; affermò l'unicità di Dio e la molteplicità [che essa contiene]; considerò al tempo stesso l'universale e il particolare.

Terminò cosí la sua risposta: « Non dissi loro che quanto mi ordinasti di dire »; egli iniziò con la negazione, alludendo a ciò che non aveva esistenza [propria]; poi compensò la negazione con l'affermazione nei confronti del suo interlocutore; se non avesse agito cosí, avrebbe ignorato le verità divine, lungi da lui siffatta ignoranza! Egli disse quindi: « che quanto mi ordinasti », giacché sei Tu a parlare con la mia lingua, sei Tu la mia stessa lingua! Nota questa riflessione sulla polarità spirituale e divina [sull'atto divino e su chi lo riceve]; cosa vi potrebbe essere di piú sottile? « [Non dissi loro che quanto mi ordinasti di dire]: Adorate Dio »; usò il nome Dio (*Allâh*) a motivo delle differenti prospettive degli adoratori e delle diversità dei culti, infatti questo nome [*Allâh*] comprende tutti gli aspetti divini senza affermarne nessuno in particolare; e aggiunse: « mio Signore e vostro Signore », essendo ovvio che la relazione facente della Divinità il Signore di un certo essere manifestato è qualcosa d'esclusivo, e perciò distinse tra « mio Signore » e « vostro Signore » per mezzo dei rispettivi pronomi. Con le parole « che quanto mi ordinasti », egli si descrive come chi subisce l'ordine (*al-amr*), il che corrisponde al suo stato di servo [perfetto], poiché nessuno riceve ordini che si presume non esegua, anche se non riesce ad attuarli.

Giacché l'ordine [o l'atto] divino si rivela conformemente alla gerarchia dell'esistenza, tutto quello che appare a un qualsiasi grado di tale gerarchia si colora secondo la realtà propria di questo grado. Il grado di ciò che subisce l'ordine [o l'atto] implica una condizione che appare in tutto quello che riceve un ordine; allo stesso modo il grado dell'ordine [o dell'atto] comporta una condizione che appare in tutto ciò che ordina [o agisce]. Cosí Dio dice: « Eseguite l'orazione! ». In questo Egli è l'ordinante, mentre

Google

chi è costretto al culto riceve l'ordine; d'altra parte l'adoratore dice: « Signore, perdonami! ». E questa volta è lui l'ordinante e Dio invece riceve l'ordine. Ora quanto Dio esige col suo ordine dall'adoratore non è altro che quanto l'adoratore richiede col suo ordine a Dio, e per questo d'altronde ogni preghiera è esaudita, sebbene la risposta sia ritardata. Parimente accade che taluni adoratori, i quali hanno ricevuto l'ordine divino di eseguire l'orazione a una certa ora, la ritardino e l'eseguano soltanto quando possono; pure in questo caso l'ubbidienza all'ordine è differita, quantunque debba certamente avvenire [da parte del vero adoratore], se non altro solo con l'intenzione [d'eseguire il rito ordinato].

Poi Gesú disse: « fui il loro testimone » — non coinvolge se stesso, come fece dicendo: « mio Signore » e « vostro Signore » — « finché restai tra loro »; dal momento che i profeti sono i testimoni delle loro comunità fino a quando vivono in esse: « ma quando m'accogliesti » — ossia allorché m'elevasti a te e mi nascondesti ad essi e me li nascondesti — « Tu fosti il loro osservatore » — non piú attraverso la mia sostanza, ma nelle loro proprie sostanze, giacché Tu fosti il loro sguardo interiore che li osservò; difatti la coscienza che l'uomo ha di se stesso è quella che Dio ha nei suoi confronti. Gesú designò Dio con il nome d'osservatore (*ar-raqîb*), dopo essersi definito il testimone (*ash-shahîd*), per far notare la differenza tra sé e il suo Signore, affinché si sapesse che considerava se stesso come servo e Dio come il proprio Signore. Ora sappi che a Dio, l'Osservatore, appartiene anche il nome che Gesú, secondo la sua parola « fui il loro testimone », attribuisce a se stesso, giacché Gesú disse pure: « Tu sei il testimone d'ogni cosa »; usò « cosa » (*shay'*) nel senso di una negazione delle negazioni, cosicché l'espressione « ogni cosa » comprende assolutamente tutto; e adoperò il nome divino il Testimone nel significato che Dio contempla la realtà propria ed essenziale d'ogni cosa. Indicò con questo che Dio stesso era il testimone della comunità di Gesú, di cui egli aveva detto: « fui il loro testimone, finché restai tra loro »; si tratta del testimone divino nella sostanza di Gesú, secondo il senso del noto messaggio divino, il quale afferma che Dio è la lingua e l'udito e la vista [dell'eletto]. Quindi egli pronunziò una sentenza che è a un tempo di Gesú e di Muhammed; è di Gesú perché gli viene at-

Google

tribuita dalla Scrittura divina, ed è di Muhammed perché questi la pronunziò in una certa occasione e la recitò un'intera notte, senza occuparsi d'altro, fino allo spuntar dell'alba: « Se li punisci, essi sono i tuoi servi; e se li perdoni, Tu sei il Potente, il Sapiente ». Il pronome « essi », come il pronome « lui », esprime l'assenza attuale di quelli di cui si parla; e in questo caso l'assenza di coloro dei quali Gesú disse: « Se li punisci... », è come il velo che nascose a loro Dio. Cosí Gesú li ricorda a Dio prima che essi compaiano dinanzi a Lui, affinché il lievito abbia fatto fermentare la loro pasta nel momento in cui compariranno innanzi a Dio, e la loro pasta [la loro sostanza ricettiva] sia allora divenuta simile al lievito [la loro coscienza spirituale]. Dicendo: « essi sono i tuoi servi », egli afferma che adorano solamente Dio; al tempo stesso dimostra il loro stato estremo d'umiliazione, giacché nessuno è piú umiliato del servo o dello schiavo (*al-'abd*) che non dispone di se stesso ma dipende interamente dalla legge impostagli dal suo unico signore. Chiamandoli « i tuoi servi » [o schiavi], egli esprime la signoria esclusiva [di Dio su di essi]; ora il castigo significa umiliazione; essi però sono già umiliati all'estremo perché sono schiavi; la loro stessa natura implica l'umiliazione, [è come se dicesse:] Tu non li umili di piú che per il fatto d'essere tuoi schiavi. « E se li perdoni » — cioè se li copri e li proteggi dal castigo che si erano attirati — « Tu sei il Potente (*al-'azîz*) », ossia il protettore. Quando Dio conferisce il nome *al-'azîz* [che significa anche « l'amato », « il diletto », « il prezioso »] a uno dei suoi servi, Dio stesso diviene l'amante per questo servo e lo preserva dall'intromissione del nome il Vendicatore, dal quale proviene il castigo.

Per altro Gesú distinse la divinità dalla creatura, riassumendo del resto questa distinzione con affermazioni analoghe, come: « poiché sei Tu il conoscitore dei segreti », « Tu fosti il loro osservatore », e « Tu sei il Potente, il Sapiente ».

La parola: « Se li punisci... », divenne sulle labbra del Profeta una domanda pressante, poiché la ripeté al suo Signore, implorando una risposta, un'intera notte fino allo spuntar dell'alba. Se avesse già inteso una risposta alla prima domanda, non avrebbe insistito; ma Dio gli mostrò a mano a mano i motivi per cui essi meritavano il castigo, e il Profeta gli disse ogni volta: « Se li punisci, essi sono i tuoi servi; e se li perdoni, Tu sei il Potente,

il Sapiente »; se avesse potuto riconoscere da che parte inclinasse la decisione divina, avrebbe domandato perdono per essi in quel senso; tuttavia Dio non gli palesò, conformemente al versetto citato, che la loro dipendenza dal perdono divino. Quando Dio, secondo il dire del Profeta, ama la voce del suo servo che lo prega, differisce l'esaudimento della preghiera, affinché il servo la ripeta, e agisce cosí per amore e non perché si sia allontanato da lui. Per questa ragione Gesú menzionò il nome il Sapiente (*al-hakîm*), poiché tale nome designa colui che mette ogni cosa al proprio posto e non rimane indifferente a ciò che richiede la realtà d'ogni cosa in virtú delle sue qualità [particolari]; il sapiente è pertanto colui che conosce l'ordine delle cose.

Il Profeta, ripetendo quel versetto del Corano, contemplava una conoscenza immensa elargitagli da Dio; chiunque reciti il versetto ne sia consapevole, o taccia! Allorché Dio costringe qualcuno a persistere in una preghiera, lo fa solo per esaudirne e soddisfarne la necessità. Nessuno desista quindi dalla preghiera che gli è stata assegnata, ma perseveri con la resistenza che aveva l'Inviato di Dio recitando tale versetto, in tutti gli stati, finché intenda la risposta col suo orecchio o col suo udito — come preferisci — o come Dio gliela farà comprendere. Se Dio ti accorda la preghiera della lingua, ti farà sentire la sua risposta con l'orecchio; e se ti accorda la preghiera dello spirito, te la farà sentire con l'udito.

Google

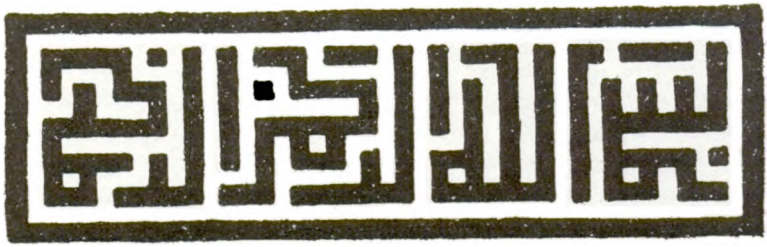


Fig. 4. - La formula *bismillâhi-r-rahmâni-r-rahîm*: « Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso ». Iscrizione in grandi lettere cufiche.

Google

X

LA SAPIENZA DELLA BEATITUDINE MISERICORDIOSA (*AL-HIKMAT AR-RAHMÂNIYAH*) NEL VERBO DI SALOMONE

[Bilqîs disse:] « In verità, essa viene da Salomone, ed è: Nel nome di Dio, il Clemente (*ar-rahmân*), il Misericordioso (*ar-rahîm*) (1) »; il che significa: « In verità, questa lettera viene da Salomone, e il suo contenuto è: Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso... ». Alcuni hanno voluto dedurre [da questo passo coranico] che Salomone avrebbe posto il proprio nome davanti a quello di Dio; ma non è affatto vero, poiché ciò sarebbe inconciliabile con la conoscenza che Salomone aveva del suo Signore; e come potrebbe essere cosí, quando la stessa Bilqîs disse « una nobile [o generosa] lettera mi è appena stata recapitata », ossia una lettera che l'onorava? Forse costoro furono indotti a tale interpretazione dalla storia di Cosroe che strappò la lettera dell'In-

(1) Ciò si riferisce alla narrazione coranica su Salomone e la regina di Saba, il cui nome arabo è *Bilqîs*. Quando Salomone passò in rassegna l'esercito degli uccelli, l'upupa gli recò notizie su Saba: « Ho trovato una donna regnante sugli uomini, alla quale ogni cosa è stata data con dovizia, e che possiede un gran trono. Ho visto che lei e il suo popolo adoravano accanto a Dio il sole: Satana ha abbellito ai loro occhi le loro azioni, li ha sviati dalla vera via, cosicché essi non sono diretti, e non adorano affatto Dio che porta alla luce i segreti dei cieli e della terra, che conosce quanto nascondete e quanto manifestate; Dio all'infuori del quale non v'è divinità, il Signore del gran Trono. Vedremo, disse Salomone, se hai detto il vero o se hai mentito. Va' con questa lettera da parte mia; consegnala loro, e mettiti in disparte, vedrai quale sarà la risposta. [Avendo l'upupa compiuto la sua missione, la regina] disse ai dignitari del suo regno: Signori, mi è appena stata recapitata una nobile lettera. In verità, essa viene da Salomone, ed è: Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso, non vi levate contro di me; anzi venite a me abbandonati [alla volontà di Dio] » (*Cor.*, XXVII, 23-31).

Google

viato di Dio [perché Muhammed avrebbe scritto il proprio nome prima di quello dell'imperatore]; tuttavia egli fece questo soltanto dopo aver letto l'intera lettera e preso conoscenza del contenuto. Parimente Bilqîs: se non avesse accettato [la grazia] che le era destinata, il rispetto per l'autore non le avrebbe impedito di respingere la lettera, sia che il suo nome fosse stato citato prima o dopo quello di Dio.

[All'inizio della lettera] Salomone ricordò le due misericordie divine: la misericordia incondizionata, che corrisponde al nome *ar-rahmân*, e la misericordia condizionata, che corrisponde al nome *ar-rahîm* (2). Col primo nome Dio prodiga la sua misericordia senza restrizioni [alle creature]; col secondo Egli se l'impone come dovere [verso i meritevoli]. Ora questo dovere deriva pure dalla sua misericordia incondizionata, cosicché il senso del nome *ar-rahîm* è contenuto nel nome *ar-rahmân*. Giacché « Dio prescrive a Se stesso la misericordia » (3) destinandola al suo adoratore come ricompensa per le opere da Lui ricordate [nella Sacra Scrittura] e con le quali l'adoratore acquisisce un diritto su Dio che, da parte sua, s'impose di essere misericordioso verso l'autore di quelle opere. Ma chiunque tra i servi di Dio possegga tale stato [che gli garantisce la misericordia divina] sa appunto per questo chi è realmente l'autore delle sue opere. Difatti le opere [d'adorazione] vengono suddivise tenendo conto degli otto « organi » dell'uomo [mani, piedi, occhi, orecchi, lingua, cuore, ventre e sesso]; ora Dio ci fa sapere [con la sentenza spesso ricordata] di essere Lui stesso il « Sé » (*al-huwiyah*) di ciascun « organo »; quindi solo Dio è l'autore di tutti gli atti; al servo appartiene in proprio soltanto la forma, il « Sé » divino essendogli principialmente inerente, cioè al suo « nome » [che è la sua « forma personale »]. Poiché Dio è l'essenza di tutto quanto si manifesta e viene chiamato creatura. In questo senso possono essere attribuiti i nomi « l'Esteriore » (*az-zâhir*) e « l'Ultimo » (*al-âkhir*) [che sono per altro attributi divini] al servo; il secondo nome del resto gli appartiene perché il servo viene dalla non esistenza all'esistenza. Nel

(2) Questi due nomi derivano da *ar-rahmah*: la misericordia.

(3) *Cor.*, VI, 12: *katab-Allâhu 'alâ nafsihi-r-rahmah*. Versetto che può anche essere tradotto: « Dio prescrive per Se stesso la misericordia », e ciò significa che la misericordia, aspetto « beatifico » dell'infinità divina, ha per oggetto solo Dio.

medesimo significato i nomi « l'Interiore » (*al-bâtin*) e « il Primo » (*al-awwal*) spettano a Dio, dal momento che da Lui dipendono sia la manifestazione del servo, sia quella dei suoi atti. Quando vedi la creatura, contempli pertanto il Primo e l'Ultimo, l'Esteriore e l'Interiore.

Questa conoscenza non era affatto nascosta a Salomone, al contrario, giacché essa fa parte d'un « regno che non apparterrà a nessun altro » dopo di lui (4), vale a dire che nessuno dopo di lui potrà manifestare nell'ordine sensibile. Muhammed ricevette tutto ciò che aveva ricevuto Salomone, eppure non lo manifestò. Cosí Dio gli aveva dato potestà sull'Afrit (5) che era venuto di notte per fargli del male, ma allorché volle catturarlo e legarlo a una colonna della moschea fino al mattino, affinché i fanciulli di Medina giocassero con lui, si ricordò della preghiera di Salomone [che aveva chiesto a Dio di accordargli un regno di cui nessuno avrebbe potuto disporre dopo di lui] e si vide appunto per questo impedito nel manifestare il suo potere come aveva fatto Salomone. Ora Salomone parla d'un « regno », senza specificare, e da ciò apprendiamo che si tratta d'un regno particolare. Sappiamo tuttavia che egli condivide ogni parte di tale regno con altri [profeti e santi], donde si dedurrà che il suo privilegio consiste nel fatto di possedere il regno in tutta la sua ampiezza. Dall'episodio dell'Afrit scaturisce per altro che solo la manifestazione esteriore di questo regno era il privilegio esclusivo di Salomone. Veramente gli appartenevano in proprio sia la sintesi che la manifestazione esteriore [di tale regno]. Se il Profeta, nel suo racconto dell'incontro con l'Afrit, non avesse detto: « E Dio lo diede in mio potere », si sarebbe potuto credere che Dio gli avesse ricordato la preghiera di Salomone con l'unico fine di fargli sapere che non avrebbe il potere di prendere l'Afrit; ma giacché disse: « E Dio lo diede in mio potere », sappiamo che ricevette la facoltà di disporne, e che soltanto in seguito si rammentò della preghiera di Salomone e ne rispettò il privilegio. Quindi quello di cui nessuna creatura disporrà dopo Salomone, è la manifestazione di questo regno [cosmico] in tutta la sua ampiezza.

In tutto ciò miriamo solamente alle due misericordie divine,

(4) *Cor.*, XXXVIII, 35. Salomone comandava ai genî, ai venti e agli animali.

(5) *'Ifrit*: nome di una categoria di genî malefici.

espresse da Salomone coi due nomi che, in arabo, sono *ar-rahmân* e *ar-rahîm*. Dio condizionò la prima misericordia che s'impose come legge ed estese la seconda al di là di qualunque limite, conformemente alla sentenza: « ...la mia misericordia racchiude ogni cosa » (6); essa racchiude cioè anche i nomi divini, voglio dire le relazioni essenziali, giacché Egli si mostrò misericordioso verso di esse manifestandoci: noi siamo il frutto della generosità divina incondizionata verso i nomi divini [che esigono la creazione come loro complemento logico], e pure verso le relazioni dominicali [che esigono il servo come oggetto]. Poi Dio prescrisse la sua misericordia a Se stesso [o per Se stesso] manifestandoci a noi medesimi; ci fece conoscere il nostro « Sé » (*huwiyah*), affinché sapessimo che destinò la sua misericordia solo a Se stesso, in maniera che essa non esce mai da Lui; e verso chi dunque, al di fuori di Sé, sarebbe misericordioso, poiché non vi è che Lui? Quantunque si possano indubbiamente distinguere gradi di dignità [nel ricevere la sua misericordia], dal momento che le creature hanno maggiore o minore conoscenza, benché l'Essenza sia una. Alla fin fine questo ordine gerarchico delle creature nella conoscenza è analogo a quello che intercorre tra la conoscenza e la volontà divine, esso consiste cioè nella gerarchia delle qualità divine: la volontà è inferiore, nelle sue relazioni con gli oggetti, alla conoscenza [dalla quale dipende], come è per altro superiore, nelle sue relazioni, alla potenza. Similmente l'udito e la vista divini, al pari di tutti i nomi divini, costituiscono una gerarchia, cui corrisponde quella del manifestato, di modo che si può dire: questo è piú sapiente di quello, sebbene l'Essenza sia una. Come ciascun nome divino cui si attribuirà una dignità superiore a quella degli altri implica proprio per questo i significati di tutti gli altri, cosí ogni creatura comporta in sé la dignità di tutto ciò che le è gerarchicamente subordinato. [In definitiva] ogni particella del mondo è il mondo intero, nel senso che essa riceve in sé tutte le differenti realtà essenziali (*haqâiq*) che costituiscono il mondo. In tal guisa la nostra affermazione che uno è inferiore a un altro nella conoscenza, non contraddice la verità che l'aseità (*al-huwiyah*) divina è al tempo stesso l'essenza di ambedue, né che questa essenza è piú perfetta e conosce di piú nel secondo caso

(6) *Cor.* VII, 156.

Google

anziché nel primo, proprio come si distinguono i nomi divini, i quali tuttavia non sono altro che Dio: nella sua qualità conoscitiva Dio possiede una relazione piú universale [verso le possibilità] di quella posseduta nella sua qualità volitiva o di potenza, eppure è sempre identico a Se stesso e non diviene mai diverso da Sé. Non riconoscerlo quindi solamente in un modo, o sant'uomo, ignorandolo in un altro, non affermarlo qui, negandolo là! A meno che tu non l'affermi nell'aspetto che Lui stesso afferma, e lo neghi ugualmente nell'aspetto che Lui stesso nega, secondo il passo coranico che sintetizza la negazione e l'affermazione nei confronti di Dio: « Nulla è simile a Lui, ma è Lui l'udente e il veggente » (7); nella prima parte del versetto Dio nega [ogni qualità riguardo a Sé], e nella seconda afferma [il suo Essere] nell'ottica della qualità che include ogni essere vivente dotato d'udito o di vista; ora non esistono che esseri viventi, benché questa verità sia celata quaggiú all'intelligenza di molti e non appaia a tutti che nell'al di là, che è il soggiorno dei viventi, come lo è del resto questo mondo, quantunque la sua vita [diffusa in ogni cosa] rimanga velata per alcuni servi [di Dio], perché i gradi d'elezione e la gerarchia dei servi di Dio si manifestino in ciò che essi conoscono tra le realtà essenziali del mondo.

In un essere dall'intelligenza piú vasta, il principio divino è piú apparente che in un altro dalla conoscenza piú limitata. Non lasciarti pertanto confondere dalle differenze tra gli esseri, e non dire che sia falso affermare che la creatura è essenzialmente Dio, quando ti abbiamo mostrato la gerarchia dei nomi divini, dei quali tuttavia non dubiti che siano Dio e che il loro significato implicito sia soltanto il loro soggetto, ovvero Dio.

Ma torniamo a Salomone: come avrebbe potuto mettere il proprio nome davanti a quello di Dio, secondo l'affermazione di certuni, quando egli stesso fa parte di ciò che ricevette l'esistenza dalla misericordia divina? Bisognava che menzionasse anzitutto il Clemente, il Misericordioso, affinché venisse indicato esattamente il nesso tra Colui che dispensa la misericordia e chi la riceve, è infatti contrario all'ordine delle realtà che si faccia precedere quanto deve seguire, o viceversa.

La sapienza di Bilqîs e la sua grande scienza si manifestano

(7) XLII, 11.

Google

nella mancata citazione del messo che le trasmise la lettera; agí in tal modo perché il suo seguito notasse che possedeva fonti d'informazione da esso ignorate. È questa una disposizione divina nell'arte di regnare. Difatti, se la via attraverso cui le notizie giungono al re resta sconosciuta, gli uomini di governo saranno prudenti e non si permetteranno atti che provocherebbero la collera del principe, qualora ne venisse a conoscenza. Se al contrario essi s'accorgessero con quale intermediario le notizie pervengono al re, cercherebbero di corrompere costui per poter fare ciò che vogliono all'insaputa del re. La semplice espressione « una lettera mi è appena stata recapitata », senza nominare il messo, è qui un atto della sua politica che le assicurava il rispetto dei sudditi e dei dignitari del regno, e che giustificava la sua superiorità su di loro (8).

La superiorità del sapiente tra gli uomini sul sapiente tra i genî (*al-jinn*) (9) consiste nella conoscenza, da parte del primo, dei segreti delle trasformazioni e delle virtú essenziali delle cose. Questo è appunto espresso [nel Corano] dal lasso di tempo [necessario ad ambedue per operare il trasporto del trono di Bilqîs] (10), infatti « il ritorno dello sguardo » verso colui che guarda è evidentemente piú rapido del gesto d'alzarsi dal proprio seggio, poiché il « movimento » dello sguardo nella percezione d'un oggetto è piú rapido dello spostamento del corpo; il « movimento » dello sguardo è identico all'atto della sua percezione di una cosa, e tale atto non dipende dalla distanza che separa lo spettatore

(8) Osserviamo in proposito che lo stesso Ibn 'Arabî fu consigliere di numerosi príncipi.

(9) I genî sono esseri sottili che appartengono allo stesso mondo individuale dell'uomo. Mentre l'uomo fu creato « d'argilla », i genî furono creati « di fuoco », cioè il loro ambiente vitale non è lo stato corporeo ma quello psichico.

(10) Ciò si riferisce alla prosecuzione della storia di Salomone e della regina di Saba narrata nel Corano: « Disse [Salomone ai suoi]: Signori! Chi di voi m'avvicinerà il trono [della regina di Saba] prima che vengano loro stessi a me abbandonandosi [alla volontà di Dio]? Lo farò io, rispose un Afrit tra i genî, te lo porterò prima che tu ti sia alzato dal tuo posto. Sono abbastanza forte per fare questo, e fedele. Colui che possedeva la scienza del Libro disse [a Salomone]: Te lo recherò prima che il tuo sguardo ritorni a te. E quando Salomone vide il trono posto innanzi a sé disse: È un segno del favore di Dio, che mi mette alla prova per sapere se sarò riconoscente o ingrato. Chiunque sia riconoscente lo è a proprio vantaggio, chiunque sia ingrato, Dio [può farne a meno, giacché Egli] è ricco e generoso... » (XXVII, 38-40).

dall'oggetto: nel medesimo istante in cui l'occhio si apre, lo sguardo raggiunge già il cielo delle stelle fisse. Il tempo necessario per il « ritorno dello sguardo » verso lo spettatore, invece, si riduce puramente alla cessazione della visione. L'atto di un uomo che si alza dal proprio seggio non è di quella specie, non ha quella rapidità. Açaf ibn Barkhiyâ (11) era dunque superiore ai genî per la sua maniera d'agire: nello stesso momento in cui Açaf ibn Barkhiyâ parlava della cosa, la sua operazione s'avverò e Salomone vide il trono di Bilqîs « posto innanzi a sé »; [il Corano lo precisa con queste parole] affinché non si pensi che egli vide il trono al suo posto [nel regno di Saba] senza che fosse stato trasportato. Ora nel nostro mondo non esiste spostamento nell'istantaneità, ma la sparizione del trono e la sua rimanifestazione avvennero in un modo di cui è consapevole solo chi lo conosce. Questo viene indicato dal passo coranico: « ...essi sono ingannati da una nuova creazione » (12), il che significa: non passa un istante per loro senza che percepiscano ciò che vedono (13). Dal momento che è cosí, la coincidenza tra la sparizione del trono dal posto originario e la sua ricomparsa presso Salomone era dovuta al rinnovamento della creazione « con ogni soffio (*nafas*) » (14). Nessuno conosce tale potere, giacché l'uomo non s'accorge spontaneamente di ciò che non è e che è di nuovo (*lam yakun thumma kâna*) « a ogni soffio ». E se dico « di nuovo », non suppongo alcun intervallo temporale, ma una successione puramente logica. Nel « rinnovamento della creazione a ogni soffio », l'istante dell'annientamento coincide con quello della manifestazione del simile (*mathal*) (15).

(11) Nome del compagno di Salomone che compí il trasferimento miracoloso del trono; il suo nome non è riportato nel Corano.

(12) « Ci siamo dunque affaticati con la prima creazione? Di certo essi sono ingannati da una nuova creazione » (*Cor.*, L, 15).

(13) La percezione del mondo è continua malgrado il suo incessante rinnovamento. Vedasi *Introduction aux doctrines ésotheriques de l'Islam,* cap. « Du renouvellement da la Création en chaque instant ».

(14) O « a ogni soffio ». Il soffio o spiro (*nafas*) è nel contesto l'immagine del principio espansivo, il potere divino che « dilata » i mondi a partire dal loro stato di non manifestazione. Ibn 'Arabî identifica, nel capitolo su Gesú, lo « Spiro del Clemente » (*nafas ar-rahmân*) con la misericordia divina che « dilata » (*naffasa*) il mondo. Le considerazioni sul miracolo del trono di Bilqîs si connettono per questo tramite con l'argomento iniziale del capitolo.

(15) Le manifestazioni successive di un solo e medesimo archetipo sono tra loro simili o analoghe, perciò il mondo delle forme è detto il « mondo dei simili » (*a'lâm al-amthâl*).

Google

È analogo all'incessante rinnovamento degli accidenti secondo la teoria asharita (16). La storia della rimozione del trono di Bilqîs è tra le piú sconcertanti [del Corano], salvo per coloro che conoscono la verità cui abbiamo alluso. Açaf aveva solo il merito di aver trasposto il rinnovamento [incessante della forma del trono] in prossimità di Salomone. Pertanto il trono non fu trasportato attraverso lo spazio, e il suo trasferimento non abolí la condizione spaziale, se si comprende bene quel che dicevamo (17). [La traslazione] venne eseguita da un compagno di Salomone affinché questi ne avesse il merito agli occhi di Bilqîs e del suo seguito che ne furono testimoni. La ragione [profonda del miracolo] sta nel fatto che Salomone era il dono di Dio per Davide, secondo la parola: « E donammo a Davide Salomone » (18); ora un dono è quanto proviene dalla pura generosità del donatore, non ciò che si riceve in ricompensa o perché lo si merita, e in questo senso lo stesso Salomone era « la grazia sovrabbondante, la prova evidente e il colpo risolutivo » (19).

(16) La scuola teologica degli Ashariti affermava una discontinuità pressoché assoluta del mondo.

(17) Al-Qashânî scrive al riguardo: « Il flusso sovrabbondante dell'Essere, o lo Spiro del Clemente (*nafas ar-rahmân*), percorre continuamente le esistenze, come l'acqua di un fiume, rinnovandosi senza posa. Cosí l'individuazione dell'Essere, ricevuto dalle essenze immutabili (*al-a'yân ath-thâbîtah*) contenute nella conoscenza eterna, non cessa di rinnovarsi, senza discontinuità. Di conseguenza è possibile che l'individuazione primordiale dell'Essere sia astratta dalla sua determinazione spaziale e si riproduca in un altro luogo, cioè che l'Essenza si manifesti in un nuovo luogo, dopo essere scomparsa, quanto alla sua manifestazione, dal precedente, e questo pur restando rigorosamente identica nella conoscenza divina e nello stato di non manifestazione. Açaf ibn Barkhiyâ conosceva per grazia divina appunto tale verità. Al tempo stesso era qualificato per disporne con un potere sovraformale (*qawwatun malakûtiyah*)... Non c'è intervallo temporale tra l'annientamento e la rimanifestazione, in modo che non si percepisce alcuna interruzione tra due creazioni analoghe e successive, e l'esistenza sembra cosí omogenea... L'uomo in quanto è una possibilità di manifestazione, che non vede però ciò che lo manifesta, è pura assenza (*'udum*); invece in quanto riceve il proprio essere dall'irradiamento (*tajallî*) perpetuo dell'Essenza, egli è. L'incessante rivelazione delle attività divine derivanti dai nomi divini lo rinnova dopo ogni annientamento, nell'istantaneità, senza successione temporale percettibile, ma secondo una successione puramente logica, giacché qui vi è solo non esistenza permanente, che è quella della pura possibilità, e vi è un Essere permanente, la rivelazione dell'Essenza una, poi attività e individuazioni che si succedono con i soffi provenienti dai nomi divini, poiché gli individui si rinnovano a ogni istante... ».

(18) *Cor.*, XXXVIII, 30.

(19) Locuzioni arabe.

A proposito della scienza di Salomone, Dio disse: « Demmo a Salomone la comprensione di quella questione » (20), in cui il giudizio [di suo padre Davide] aveva fallito, tuttavia Dio diede « ad ambedue una facoltà di giudizio (*hukm*) e una scienza (*'ilm*)... ». Questo significa che la scienza di Davide era una scienza ricevuta [vale a dire una conoscenza riflessa, divenuta umana], mentre la scienza di Salomone era la conoscenza divina di una certa cosa, nel senso che Salomone s'identificava direttamente col giudice divino, giacché egli era l'interprete di Dio in stato di perfetta veracità. [La differenza tra la conoscenza di Salomone e quella di Davide] è analoga a quanto fa sí che un uomo, il quale vuol conoscere il giudizio divino su una questione e lo trova da sé o grazie a ciò che fu rivelato a un profeta, ne consegue un duplice merito, mentre un altro, che pure ha cercato ma si è ingannato nella sua conclusione, ha soltanto il merito dello sforzo: il primo ha ricevuto un « giudizio », il secondo invece ha solo la « scienza » [che lo rende capace di ricerca]...

Quando Bilqîs scorse il suo trono, certa dell'impossibilità di portarlo da tanto lontano e in cosí poco tempo, disse: « È come se fosse lo stesso » (21); in questo ebbe ragione se si considera ciò che abbiamo detto sul rinnovamento incessante della creazione in forme simili; indubbiamente era proprio quello, ed ella disse il vero nel senso che tu stesso sei essenzialmente identico, nel momento del tuo rinnovamento, a quanto eri precedentemente.

La perfezione [spirituale] di Salomone si manifesta anche nel-

(20) « [Ricordati] pure e Davide e Salomone quando pronunziavano una sentenza relativa a un campo danneggiato dal gregge di una famiglia. Noi eravamo presenti al loro giudizio. Demmo a Salomone la comprensione di quella questione e ad ambedue una facoltà di giudizio e una scienza... » (*Cor.*, XXI, 78-79). Ecco la spiegazione del passo: alcune pecore avevano provocato dei danni nel campo di un contadino; costui citò il proprietario del gregge dinanzi a Davide, il quale decise che il contadino dovesse prendere le pecore come compenso dei danni da queste arrecati. Salomone, che era presente alla sentenza e aveva allora undici anni, stimò che fosse piú assennato dare al contadino soltanto l'usufrutto delle pecore, cioè che la lana, il latte e i piccoli delle pecore gli appartenessero per il tempo sufficiente a compensare le sue perdite. Davide approvò il giudizio del figlio (secondo M. Kasimirski: *Le Koran*).

(21) « Rendetele irriconoscibile il trono, disse [Salomone]. Vedremo se ella è sulla diritta via oppure è di coloro che non possono essere diretti. E quando venne [la regina] le chiesero: È come questo il tuo trono? Rispose: È come se fosse lo stesso (*ka'annahu huwa*)... » (*Cor.*, XXVII, 41-42).

l'avvertimento dato a Bilqîs allorché la fece entrare nel palazzo pavimentato di cristallo (22) che ella scambiò per uno stagno d'acqua, sicché scoperse le gambe per non bagnarsi la veste. Salomone le indicò con questo che l'apparizione del trono da lei mostratagli poco prima era dello stesso tipo (23). Cosí Salomone le rese piena giustizia, facendole comprendere in questa maniera che aveva avuto ragione nel dire: « È come se fosse lo stesso »; allora ella soggiunse: « Signore, ho fatto torto a me stessa; mi sottometto con Salomone » — cioè con la sottomissione di Salomone — « a Dio, il Signore dei mondi ». Esprimendosi in tal modo, Bilqîs non fece dipendere la sua sottomissione da Salomone bensí dal Signore dei mondi, mentre Salomone fa parte dei mondi. La definizione che ella dà della sua fede non differisce quindi da quella che alcuni inviati di Dio diedero della propria, contrariamente a quanto fece Faraone che, in procinto d'annegare nel Mar Rosso, ricorse al Signore di Mosè e d'Aronne (24), quantunque il senso del suo credo coincida in una certa ottica con quello di Bilqîs, senza essere altrettanto diretto. Ella era pertanto piú sapiente di Faraone nel definire la sua connessione con Dio. È pur vero che Faraone era in balía del momento quando esclamò: « Credo in Colui nel quale credono i figli d'Israele »; dicendo questo egli collegava la sua fede con qualcosa di particolare; ma fece ciò perché aveva udito i maghi [vinti] dire, affermando la loro fede in Dio: « Il Signore di Mosè e d'Aronne » (25). La sottomissione (*islâm*) di Bilqîs, invece, coincideva con quella di Salomone nel senso che ella seguiva Salomone in tutto quello che la fede di questi implicava.

(22) « Le dissero: Entra nel palazzo. E quando lo vide, lo credette uno specchio d'acqua, e scoperse le gambe. È un palazzo pavimentato di cristallo, le disse Salomone. Ella rispose: Signore, ho fatto torto a me stessa; mi sottometto con Salomone a Dio, il Signore dei mondi » (*ibid.*, 44).

(23) An-Nâbulusî aggiunge: « Ossia le fece comprendere che tutto ciò che scambiava per reale era solamente un'illusione — o suggestione — come il cristallo del palazzo le aveva suggerito l'acqua... ».

(24) « Attraversammo il mare coi figli d'Israele. Faraone, insolente e ostile, li inseguí col suo esercito, finché, travolto dai flutti, gridò: Credo che non vi è altro Dio tranne quello in cui credono i figli d'Israele. Sono tra coloro che s'abbandonano a Lui. Ora credi, ma poco fa ti sei mostrato ribelle, ed eri nel novero dei trasgressori » (*Cor.*, X, 90-91).

(25) Riferimento alla vittoria conseguita da Mosè sui maghi di Faraone: « I maghi si prosternarono adorando Dio e dicendo: Crediamo in Dio, il Signore dei mondi, il Signore di Mosè e d'Aronne » (*Cor.*, VII, 120-122).

Cosí camminiamo sulla diritta via (*aç-çirât al-mustaqîm*) sulla quale è anche il Signore, poiché Egli tiene la nostra « ciocca occipitale » nella sua mano, di modo che non possiamo essere separati da Lui (26). Noi siamo dunque implicitamente con Lui, e Lui è sovranamente con noi. Giacché Egli disse: « ...Dio è con voi ovunque voi siate... » (*Cor.*, LVII, 4), mentre noi siamo con Lui perché Egli afferra la nostra « ciocca ». In realtà Egli è con Se stesso ovunque vada con noi per la sua via, e in tal senso non vi è nessuno al mondo che non sia su una diritta via, la quale non è altro che la via del Signore, gloria a Lui. Questo è quanto Bilqîs apprese da Salomone, e perciò ella disse: « [mi sottometto con Salomone] a Dio, il Signore dei mondi », senza riferimento a un mondo particolare.

Circa la dominazione cosmica, che era il privilegio di Salomone e gli era stata donata da Dio come « un regno di cui nessuno disporrà dopo di lui », si tratta del potere del comando (*al-amr*) diretto. Iddio disse infatti: « A Salomone abbiamo assoggettato il vento, affinché soffi su suo ordine... » (27). Il suo privilegio non consisteva pertanto nel fatto che [le forze cosmiche] gli fossero assoggettate [in quanto tali], poiché Dio disse nei confronti di ciascuno di noi, senza eccezione: « Egli vi ha assoggettato ciò che è nei cieli e sulla terra, il tutto da Lui » (28), cosí cita i venti, le stelle e le altre cose come soggette non al nostro ordine, ma a quello di Dio. Se vi rifletti, quindi, troverai che il privilegio di Salomone consiste nell'ordine [o comando] operante direttamente, senza che egli sia in uno stato di concentrazione dell'anima e senza che proietti la sua volontà spirituale (*himmah*); aggiungiamo ciò perché sappiamo che i corpi del mondo obbediscono alla proiezione volontaria dell'anima allorché essa si trova in uno stato d'unione [spirituale], l'abbiamo in effetti sperimentato in questa via spirituale. [Sappia dunque] chi ricerca il potere di Salomone, che è peculiare di Salomone solo l'azione con la pura enunciazione dell'ordine, senza aspirazione spirituale né concentrazione dell'anima. Apprendi pure — e Dio aiuti noi e te con uno spirito emanante da Lui — che quando un simile dono tocca a un servo

(26) « ...Non v'è essere animato che Egli non tenga per la ciocca occipitale; in verità, il mio Signore è su una diritta via » (*Cor.*, XI, 56).
(27) *Cor.*, XXI, 81.
(28) *Cor.*, XLV, 13.

[di Dio], chiunque sia, non ne sarà tenuto conto nell'al di là, ossia quel dono non sarà dedotto da quanto egli vi deve ricevere. Il che è vero per Salomone, sebbene abbia domandato tale dono al suo Signore e sebbene, secondo l'intuizione degli uomini di questa via spirituale, il Signore gli abbia accordato in anticipo ciò che riserva ad altri [nell'al di là], e che conseguentemente Egli dedurrebbe, se volesse, dalla sua ricompensa. Ma Dio gli aveva detto: « Questo è il nostro dono » (29) e non aggiunse: per te o per un altro, « sii quindi prodigo o serbane senza far conto »; di qui sappiamo, per mezzo dell'intuizione insita in questa via spirituale, che Salomone aveva sollecitato quel dono per ordine del suo Signore, giacché se la richiesta avviene per obbedienza all'ordine divino, il richiedente ne riceve una piena ricompensa, cioè per aver chiesto; quanto al Creatore [*al-bârî*], Egli esaudisce, se vuole, la domanda o no, e il servo ha in ogni modo compiuto quanto l'ordine del suo Signore esigeva da lui, avendogli rivolto la preghiera voluta. Se il servo richiede invece di propria iniziativa, senza averne ricevuto l'ordine dal Signore, il dono, se gli tocca, sarà dedotto dalla sua ricompensa nell'al di là. Questa legge concerne qualunque cosa domandata a Dio, sia gloria a Lui. In tal senso Dio disse al profeta Muhammed: « Di': Signore, accresci la mia conoscenza! ». Il Profeta obbedí all'ordine del Signore, e tanto domandò di accrescergli la conoscenza, che ogni qual volta riceveva del latte, l'interpretava come se significasse la conoscenza. Cosí del resto interpretò un sogno nel quale ricevette una coppa di latte di cui diede il superfluo a 'Omar ibn al-Khattâb; non appena i suoi compagni l'interrogarono: « E cosa pensi che sia? », egli rispose: « Conoscenza ». Parimente, quando Dio lo trasse a Sé [al tempo del « viaggio notturno »], l'angelo gli porse un vaso colmo di latte e uno di vino (30), ed egli bevve il latte, al che l'angelo disse: « Hai saputo scegliere la vera natura primordiale (*al-fitrah*); Iddio tutelerà per mezzo tuo la tua comunità ». Il lat-

(29) *Cor.*, XXXVIII, 38.

(30) L'angelo, in un'altra versione della medesima tradizione, offrí al Profeta tre coppe: una di latte, una di vino e una d'acqua. Le differenti bevande corrispondono a tre tendenze spirituali: il latte simboleggia l'essenza intellettuale dell'anima, pertanto la conoscenza o la sapienza, il vino corrisponde all'amore e all'ebbrezza spirituale, e l'acqua raffigura la purezza ricettiva dell'anima; per questo l'angelo disse al Profeta: « Se tu avessi scelto il vino, la tua comunità si sarebbe smarrita, e se avessi scelto l'acqua sarebbe stata dispersa ».

te è sempre la forma apparente della conoscenza, qualunque sia lo stato d'esistenza in cui appare; a dire il vero è la conoscenza che si manifesta nella forma del latte, come Gabriele si mostrò a Maria nella forma di un uomo armonioso. Allorché il Profeta disse: « Gli uomini dormono, e quando muoiono si svegliano », voleva significare con ciò che tutto quanto viene percepito dall'uomo durante la vita terrena corrisponde alle visioni di uno che sogna, di modo che ogni cosa esige un'interpretazione. In verità l'universo è immaginazione, ed è Dio secondo la sua realtà essenziale. Chi comprende questo coglie i segreti della via spirituale. Perciò, quando gli fu porto del latte, il Profeta disse: « O Dio, benedici noi in questo e donacene di piú! », perché vide il latte come la forma apparente della conoscenza, e perché Dio gli aveva ordinato di chiedere l'accrescimento della sua conoscenza. E ogni volta che gli porgevano qualcosa di diverso dal latte, diceva: « O Dio, benedici noi in questo e nutrici con ciò che è migliore! ».

Se Dio elargisce una cosa a qualcuno grazie a una preghiera ingiunta per ordine divino, tale dono non sarà dedotto da quelli da ricevere nel soggiorno dell'al di là. Se invece dona una cosa a qualcuno in virtú d'una preghiera non ingiunta da un ordine divino, cosicché il comando di Dio non è [necessariamente] implicito, Iddio, se vuole, compenserà o meno questo dono. Sperate quindi in particolare che Dio non conti i suoi doni di conoscenza, poiché il suo ordine al Profeta — su di lui la benedizione e la pace! — di chiedere l'accrescimento della conoscenza è al tempo stesso un ordine rivolto a tutta la sua comunità. Non dice forse Iddio: « Voi avete nell'Inviato di Dio un esempio perfetto... » (31)? Quale esempio potrebbe essere migliore di questo, se lo si comprende per mezzo di Dio [cioè per mezzo di una conoscenza divina]?

Se ti esponessimo lo stato spirituale di Salomone in tutta la sua pienezza, ne saresti atterrito. La maggior parte dei sapienti di questa via spirituale ignora quale fosse veramente lo stato di Salomone e il suo rango; la realtà è diversa da come essi suppongono.

(31) *Cor.*, XXXIII, 21.

Google

Digitized by Google

Cedola di commissione libraria

La preghiamo di segnalarci alcuni indirizzi di Suoi amici interessati alle nostre edizioni

.....

.....

.....

.....

Ci può indicare il nome del Suo Libraio di fiducia?

Libreria .....

Città .....

Via .....

.....

Saremo lieti di tenerLa informata su tutte le nostre future pubblicazioni e La ringraziamo per la Sua gentile e gradita collaborazione.

Edizione Mediterranee

Affrancare

Spett.
EDIZIONI MEDITERRANEE
Via Flaminia, 158

00196 ROMA

Cartolina prelevata dal volume:

T. Burckhardt BUR 01442/70

LA SAPIENZA DEI PROFETI

CARO AMICO LETTORE,

le Edizioni Mediterranee pubblicano libri dedicati ai seguenti argomenti:

☐ 1. YOGA - ZEN - MEDITAZIONE - RELIGIONI ORIENTALI

☐ 2. ARCHEOLOGIA - ARTE - STORIA - FILOSOFIA

☐ 3. MEDICINA - PSICOLOGIA - SESSUOLOGIA

☐ 4. MEDICINA ALTERNATIVA E CURE NATURALI

☐ 5. NARRATIVA - HOBBIES - TESTI DIDATTICI

☐ 6. SCIENZA - DIVULGAZIONE SCIENTIFICA - UFOLOGIA

☐ 7. ESOTERISMO - PARAPSICOLOGIA - ESP - TRADIZIONE MAGIA - OCCULTO - ALCHIMIA - ASTROLOGIA - SPIRITISMO

☐ 8. ETNOLOGIA - COSTUME - ARGOMENTI VARI

☐ 9. ARTI MARZIALI

☐ 10. SPORT

Voglia cortesemente segnalarci gli argomenti che Le interessano e noi Le invieremo — gratis e senza impegno — il nostro catalogo e periodiche comunicazioni delle novità.

COGNOME _____

NOME _____

Via _____ N. _____

| | | | | | |

CAP Città (o Località) (Prov.) | | |

Data ..... Si prega di scrivere in stampatello

| | | | | |

XI

LA SAPIENZA SUBLIME (*AL-HIKMAT AL-'ULUWIYA*) NEL VERBO DI MOSÈ

Secondo il suo significato spirituale (*hikmah*), l'uccisione dei bambini maschi [degli Israeliti, assassinio ordinato da Faraone] con lo scopo di sopprimere il profeta [la cui nascita gli era stata predetta] (1), avvenne affinché la vita di ogni bambino ucciso con questo fine affluisse a Mosè; difatti ciascun bambino fu ucciso appunto supponendo che fosse Mosè; ora non vi è ignoranza [nell'ordine cosmico], di modo che la vita [ossia lo spirito vitale] (2) di ognuna di queste vittime dovette necessariamente ritornare a Mosè. Era vita pura, primordiale, non ancora contaminata da desideri egoistici. Mosè era quindi [per la sua costituzione psichica] la somma delle vite di coloro che erano stati uccisi nell'intento di sopprimerlo. Pertanto tutto ciò che era prefigurato nella predisposizione psichica di ogni bambino ucciso, si ritrovava in Mosè, e questo rappresenta un favore divino eccezionale che nessuno aveva ricevuto prima di lui (3).

(1) Riferisce una tradizione che gli astrologi egizi avevano predetto a Faraone la nascita di un profeta israelita che lo avrebbe annientato.

(2) Lo spirito vitale (*ar-rûh*) è intermedio tra l'anima immortale e l'organismo fisico. Generalmente si dissolve dopo la morte; in talune condizioni può trasferirsi in tutto o in parte in un uomo vivente, come un insieme di forze recanti l'impronta dell'anima del defunto; è quello che accade nella successione delle gerarchie lamaiste denominate *Tulku*. Al-Qashâni aggiunge che Faraone, il quale aveva voluto sconfiggere la predestinazione divina uccidendo i bambini maschi israeliti, favorí proprio con questo l'epifania del profeta, che doveva essere la sintesi delle anime del suo popolo. Si noterà la reciproca relazione tra sacrificio e discesa salvifica.

(3) Mosè, secondo lo Zohar, non era soltanto il rappresentante del popolo d'Israele, ma il popolo stesso davanti a Dio.

Google

[Conformemente alla sua costituzione psichica] le sapienze di Mosè (4) sono molteplici. Se Dio vorrà, ne esporrò alcune in questo capitolo, via via che il comando divino me le ispira. Ora la prima cosa insegnatami da questo ordine è quella che ho appena riferito.

Mosè è dunque nato come una sintesi di molti spiriti vitali, che erano altrettante forze attive; il giovane infatti esercita un influsso sull'adulto. Non vedi che il bimbo determina l'adulto col potere d'attrazione che gli è innato, cosicché l'adulto depone la sua dignità per divertire il bambino, per farlo ridere, e si pone al livello dell'intelligenza infantile? Egli obbedisce inconsciamente al potere ipnotico del bambino che lo obbliga cosí a occuparsi di lui, a proteggerlo, e a procurargli ciò di cui ha bisogno, perfino a consolarlo affinché non senta pena. Tutto questo fa parte dell'influsso esercitato dal giovane sull'adulto; ne è causa la potenza del suo stato, poiché il giovane, per la sua primordialità, è congiunto piú direttamente col suo Signore, mentre l'adulto ne è piú lontano. Ma chi è maggiormente vicino a Dio si fa servire da chi ne è piú lontano, come gli angeli piú vicini a Dio sono serviti dagli altri. L'Inviato di Dio aveva l'abitudine di esporsi a capo scoperto alla pioggia quando cominciava a cadere, e diceva che proveniva di recente dal suo Signore. Considera questa conoscenza di Dio [manifestata dal gesto] del Profeta: vi è qualcosa di piú luminoso, di piú sublime e di piú chiaro? Cosí la pioggia affascinava per la prossimità al suo Signore il piú nobile degli uomini; essa era simile all'inviato celeste che gli recava l'ispirazione divina. Attirava spontaneamente il Profeta grazie alla sua natura essenziale, sicché dovette offrirsi ad essa per ricevere quanto gli recava di divino; difatti non si sarebbe esposto alla pioggia se questa non gli avesse trasmesso un beneficio divino. Ecco la funzione mediatrice (*risâlah*) dell'acqua, da cui Dio « ha creato ogni cosa vivente » (5), comprendilo bene!

Relativamente alla sapienza presente nel fatto che Mosè venne posto in un'arca e abbandonato sul Nilo, diremo che l'arca (*at-tâbût*) corrisponde al suo ricettacolo umano (*an-nâsût*) e il Nilo

(4) Vale a dire le sapienze divine che si manifestano nelle parole, negli atti e nello stesso destino di Mosè.
(5) *Cor.*, XXI, 30.

alla conoscenza che egli dovette assimilare per mezzo di quel corpo, cioè mediante il pensiero e le facoltà di sensazione e d'immaginazione, facoltà che non possono trasmettere qualcosa all'anima umana senza l'esistenza preliminare del corpo composto dagli elementi. Solamente quando l'anima arriva nel corpo e nè dispone per ordine divino e lo governa, viene dotata delle facoltà corrispondenti, che le permettono di attuare quanto Dio vuole che essa attui col governo di quest'arca, dove abita la pace (*as-sakînah*) del Signore (6). Cosí Mosè fu esposto nell'arca sul Nilo, affinché attuasse con tali facoltà i rispettivi ambiti della conoscenza. Dio gli insegnò con ciò che quantunque lo spirito sia il re [dell'organismo umano], lo regge tuttavia solo per mezzo di questo, vale a dire per il tramite delle facoltà connesse con quel ricettacolo umano (*an-nâsût*) il cui simbolo è l'arca (7). Allo stesso modo Dio governa il mondo solo per mezzo del mondo medesimo, o mediante la sua « forma » [qualitativa]. Egli lo regge attraverso di esso, secondo la legge per cui l'esistenza del generato dipende da quella del genitore, le finalità dai fini, il condizionato dalle condizioni, gli effetti dalle cause, le conclusioni dalle prove, e ogni cosa vera dalle verità che la definiscono. Poiché tutto ciò [gli uni e gli altri di questi termini] fa parte del mondo (8), cosicché Dio [coordinando questi complementari] governa il mondo per mezzo del mondo; noi abbiamo aggiunto « o mediante la forma del mondo »; col che intendiamo la forma essenziale del mondo, ossia i nomi divini e le qualità trascendenti di Dio. Non abbiamo appreso infatti nomi divini dei quali non troviamo il significato e lo spirito nel mondo, di modo che in questa visuale Dio regge il mondo solo mediante la « forma » del mondo. Per questo [il Profeta] disse a proposito della creazione di Ada-

(6) *As-sakinah* corrisponde all'ebraico *ha shekhina,* che indica la Presenza di Dio nell'arca dell'alleanza. Il corpo e non la mente è il sostegno della « Presenza reale ».

(7) Sicché anche qui la manifestazione della realtà essenziale dipende formalmente dal suo sostegno: lo Spirito (*ar-rûh*) regge il corpo per il tramite della mente e delle facoltà di sensazione e d'azione, la cui esistenza, come facoltà differenziate, dipende da quella del corpo.

(8) Dio non è quindi né una verità né una causa nel significato cosmologico del termine, né un fine. Oppure, se Dio è la causa del mondo, nel senso che lo contiene essenzialmente, la causalità cosmica non sarà che un simbolo di questa relazione principiale, dal momento che la causa cosmica non contiene in ogni aspetto il suo effetto; cosí, ad esempio, l'anima ha bisogno del corpo per manifestare alcune sue virtualità.

mo, che è il prototipo sintetizzante tutte le categorie della Presenza divina — l'Essenza (*adh-dhât*), le qualità (*aç-çifât*) e le attività (*al-af'âl*) — che « Dio creò Adamo nella sua forma ». Ora la sua « forma » non è altro che la Presenza divina medesima, talché Dio manifestò in questa nobile « epitome » costituita dall'Uomo perfetto [o Uomo universale, *al-insân al-kâmil*] la totalità dei nomi divini e delle realtà essenziali (*al-haqâiq*) di tutto quello che esiste al di fuori di lui, nel macrocosmo, in maniera « particolareggiata ». Fece dell'Uomo perfetto lo spirito del mondo e gli asserví il superiore e l'inferiore (9) a causa della perfezione [o universalità, *kamâl*] della sua « forma ». Come non esiste « nessuna cosa » al mondo « che non esalti Dio con la sua lode » (10), cosí non vi è nessuna cosa al mondo che non serva tale uomo per l'essenza della sua forma: « Dio vi ha assoggettato ciò che è nei cieli e sulla terra, il tutto da Lui » (11); tutto quello che il mondo contiene è soggetto all'uomo. Questo è conosciuto da chi conosce, ossia dall'Uomo universale, e ignorato da chi ignora, ossia dall'uomo animale (12).

Il fatto che Mosè fosse stato posto nell'arca e abbandonato sul Nilo, significava apparentemente la sua fine; in realtà proprio per questo fu salvato e visse, come l'anima che è vivificata dalla conoscenza dopo la morte nell'ignoranza, secondo la parola coranica: « Ovvero colui che era morto » nell'ignoranza, « e che Noi abbiamo vivificato » con la conoscenza, « dandogli una luce con cui cammina tra gli uomini », questa luce essendo la direzione divina, « è simile a chi [metaforicamente] si trova nelle tenebre » dell'errore « non uscendo mai da esse » (13), giacché la condizione dell'ignoranza è in sé indefinita, senza cessazione.

La direzione divina consiste nel portare l'uomo alla perplessità (*al-hayrah*) [dinanzi alla realtà sovrarazionale], affinché sappia che l'intera esistenza è perplessità [cioè oscillazione tra due aspetti divini apparentemente contraddittori]; ora la perplessità è instabilità [nel senso di non inerzia] e moto, e il moto è vita, di modo

(9) Il mondo degli spiriti attivi e quello delle materie ricettive.
(10) *Cor.*, XVII, 44.
(11) *Cor.*, XLV, 13.
(12) Questa sovranità dell'uomo, cioè, può essere conosciuta soltanto nel puro Spirito, essenzialmente identico al prototipo dell'universo, mentre le facoltà psichiche e sensibili non la percepiscono.
(13) *Cor.*, VI, 122.

che non vi è inerzia né morte, ma pura esistenza, senza assenza.

Tale è pure la natura dell'acqua, che comunica la vita alla terra e ne provoca il movimento, come nella sentenza coranica: « ...e tu vedi la terra deserta, e quando Noi facciamo scendere su di essa l'acqua, allora freme e concepisce e produce » — o genera — « ogni sorta di coppie con magnificenza » (14), ossia genera solo quanto è conforme alla sua natura la quale è soggetta alla dualità, che è polarità (15). Parimente l'Essere divino assume la molteplicità [degli aspetti] e dei nomi, che lo designano come l'uno o l'altro, in vista del mondo, che presuppone per sua natura le molteplici essenze dei nomi che vi si affermano. Viceversa la molteplicità del mondo è unità nell'ottica della sua essenza. Come la *hyle* è molteplice in virtú delle forme che appaiono in essa, e di cui è il sostegno sostanziale, cosí Dio appare molteplice in virtú delle forme della propria rivelazione, di modo che Egli è il « luogo della rivelazione » (*majlâ*), dove le forme del mondo si rivelano vicendevolmente, pur restando essenzialmente uno (16). Considera la bellezza di questo insegnamento divino, di cui Dio accorda la comprensione a coloro che sceglie tra i suoi servi!

Quando la famiglia di Faraone trovò Mosè sul Nilo vicino a un albero, Faraone lo chiamò *Mûsâ, mû* significando « acqua » e *sâ* albero nella lingua egizia, perché l'arca si era arrestata contro un albero nel fiume in piena. Sulle prime Faraone volle ucciderlo, ma sua moglie s'oppose, parlando per ispirazione divina, poiché era stata creata per la perfezione spirituale, secondo il detto del Profeta infatti lei e Maria pervennero alla perfezione dei perfetti tra gli uomini (17). Ella disse quindi a Faraone a proposito di Mosè: « Sarà un conforto per me e per te » (18), e in realtà, come abbiamo detto, fu consolata per mezzo suo ricevendo la perfezione spirituale. Anche per Faraone fu del resto un conforto, per la fede che Dio gli diede [prima che annegasse nel Mar Rosso], cosicché Dio colse lo spirito di Faraone in uno stato puri-

(14) *Cor.*, XXII, 5.

(15) La polarità è il carattere proprio della Natura universale di cui la terra è il simbolo.

(16) L'unità sostanziale, passiva, della Natura o della *hyle* è l'immagine capovolta dell'Unità essenziale.

(17) « Molti tra gli uomini raggiunsero la perfezione (*al-kamâl*), ma tra le donne furono perfette soltanto Asiyah, la moglie di Faraone, e Maria... ».

(18) *Cor.*, XXVIII, 9.

ficato, senza macula, poiché lo prese nella sua fede [recentissima], prima che potesse contaminarla con un peccato, giacché la sottomissione a Dio cancella ogni peccato precedente. Perciò Egli fece di lui un segno del suo ausilio accordato liberamente a chi vuole [secondo la parola coranica: « ...perché tu sia un segno per coloro che vivranno dopo di te » (19)] affinché nessuno disperi della misericordia divina, infatti: « ...non dispera dello Spirito di Dio che il popolo degli increduli » (20). Se Faraone fosse appartenuto a coloro che disperano, non si sarebbe repentinamente sottomesso a Dio (21). Mosè fu pertanto, come disse la moglie di Faraone: « ...un conforto per me e per te: non l'uccidete, forse ci sarà utile » (22). È proprio quanto accadde, poiché Dio fece loro del bene grazie a Mosè, sebbene essi non avessero dubitato che egli era il profeta che doveva distruggere il regno di Faraone e la sua famiglia.

Quando Dio lo protesse cosí da Faraone, il cuore di sua madre fu libero dalla pena che l'aveva oppresso. Poi Dio impedí al bambino d'accettare la balia finché ricevette il seno di sua madre, che successivamente lo nutrí, e con questo Dio le rese perfetto il suo gaudio (23). Ciò è analogo alla conoscenza delle differenti vie sacre (*sharâ'i*), secondo la sentenza divina: « ...a ognuno di voi abbiamo dato una via (*shir'atan*) e una direzione (*minhâjâ*) » (24); termine che significa [quando lo si scompone in *minhâ*

(19) *Cor.*, X, 92.

(20) *Cor.*, XII, 87.

(21) « Attraversammo il mare coi figli d'Israele. Faraone, insolente e ostile, li inseguí col suo esercito, finché, travolto dai flutti, gridò: Credo che non vi è altro Dio tranne quello in cui credono i figli d'Israele, sono tra coloro che s'abbandonano a Lui. Ora credi, ma poco fa ti sei mostrato ribelle, ed eri nel novero dei trasgressori. Oggi però salveremo il tuo corpo, perché tu sia un segno per coloro che vivranno dopo di te. In verità, molti uomini non si curano dei nostri segni » (*Cor.*, X, 90-92).

(22) *Cor.*, XXVIII, 9).

(23) « Il cuore della madre di Mosè fu prostrato dal dolore e per poco non rivelò la sua origine; [avrebbe fatto ciò] se Noi non avessimo fortificato il suo cuore affinché fosse credente. Ella disse a sua sorella: Seguilo. Questa l'osservava da lungi senza essere scorta. Gli vietammo il seno delle nutrici straniere, fino a quando [giungendo la sorella di sua madre] disse alla famiglia di Faraone: Volete che vi mostri una casa dove lo alleveranno per voi, e gli vorranno bene? Cosí lo restituimmo a sua madre, acciocché i suoi occhi rattristati si consolassero, non si affliggesse piú e imparasse che le promesse di Dio sono infallibili. Ma la maggior parte degli uomini non lo sa » (*Cor.*, XXVIII, 10-13).

(24) *Cor.*, V, 48.

Google

e *jâ*] (25) la provenienza di un essere; ora questa corrisponde alla nutrizione col latte materno, come una pianta si nutre della propria radice. [In conformità a tale principio, il quale vuole che un essere si nutra solamente della propria radice] una cosa può essere illecita per una via sacra e lecita per un'altra, voglio dire secondo le apparenze, poiché in realtà non si tratta di una sola e medesima cosa, nell'uno e nell'altro caso, dal momento che l'ordine divino [cioè l'esistenza] è fatto di un rinnovamento continuo della creazione, senza alcuna ripetizione. Questa divergenza delle vie sacre è simboleggiata, nella storia di Mosè, dalla sua avversione per le nutrici.

La vera madre d'un fanciullo è colei che lo allatta e non colei che lo partorisce soltanto, giacché questa lo porta in grembo come una cosa affidatale, che cresce in lei e si nutre del suo sangue matricale senza che ne partecipi la volontà della madre, né la sua generosità, infatti l'embrione si nutre esclusivamente del sangue che renderebbe la madre malata e l'ucciderebbe, se il figlio non se ne nutrisse e il sangue non potesse uscire da lei. L'embrione è quindi un beneficio per la madre, poiché si nutre del sangue matricale e la protegge cosí dal male che la ritenzione le provocherebbe. Non è questo il caso della nutrice, giacché donando il suo latte essa vuole conservare la vita del bambino. Ora Iddio destinò a Mosè come nutrice la madre che lo generò, perché nessun'altra donna eccetto sua madre avesse un diritto su di lui, e anche perché questa ne fosse consolata allevandolo e vedendolo crescere tra le sue braccia.

In tal modo Dio salvò Mosè dall'angoscia dell'arca; e poiché Dio gli diede la conoscenza, egli squarciò le tenebre della natura [fisica] senza tuttavia uscirne. Fu provato « con numerose prove » (26), cioè Dio l'istruí per mezzo di molte apparenze, affinché acquisisse la pazienza nelle prove divine. La prima di queste fu l'assassinio dell'Egiziano (27), atto commesso per impulso divino

(25) *Minhâ* = da essa, *jâ* = è venuto.

(26) *Cor.*, XX, 40.

(27) « Un giorno egli entrò inosservato in città, e vide due uomini che si battevano; l'uno era del suo popolo, l'altro era il suo nemico. L'uomo del suo popolo gli chiese aiuto contro l'uomo del popolo avverso. Mosè colpí costui col pugno e l'uccise, ma [riavutosi dall'impeto d'ira] disse: È un'opera di Satana; è un nemico che evidentemente ci fuorvia. Signore, ho fatto torto a me stesso, perdonami. E Dio lo perdonò, giacché Dio è indulgente e misericordioso » (*Cor.*, XXVIII, 15-16).

e con l'approvazione di Dio nel suo foro interiore, ma senza che egli se ne accorgesse; eppure non avvertí nella sua anima alcuna afflizione per aver ucciso l'Egiziano, quantunque non se ne assolvesse da solo finché non ebbe ricevuto in proposito una rivelazione divina. Difatti ogni profeta è preservato interiormente dal peccato senza che ne sia consapevole anche prima di venirne edotto da un'ispirazione. Proprio per questo al-Khidr gli mostrò l'uccisione del giovane, azione che Mosè, senza rammentare l'omicidio dell'Egiziano, gli rimproverò, al che al-Khidr disse: « Non ho fatto questo di mia iniziativa », ricordando cosí a Mosè lo stato in cui si trovava quando non sapeva ancora di essere essenzialmente preservato da ogni moto contrario all'ordine divino (28).

(28) Ciò si riferisce alla narrazione coranica dell'incontro tra Mosè e al-Khidr, il misterioso personaggio a proposito del quale Dio afferma d'avergli donato la scienza che è « presso di me » (*ladunnî*). Il nome di al-Khidr, che significa « il Verde », non è ricordato nel Corano, ed è stato conservato da una tradizione orale. Questo personaggio ha per l'esoterismo islamico la medesima funzione di Elia nell'esoterismo ebraico. Mosè volle seguire al-Khidr, affinché questi gli insegnasse la sua conoscenza della « diritta via ». Ma al-Khidr insinua che Mosè non avrà mai abbastanza pazienza con lui; ne accetta tuttavia la compagnia, a patto che Mosè non l'interroghi su nessuna delle sue azioni prima che lui stesso non gliene faccia menzione: « Allora viaggiarono ambedue e quando salirono su una barca, egli la bucò. [Mosè] disse: L'hai forse forata per far annegare il suo equipaggio? Hai davvero commesso un atto strano! Rispose: Non ti ho detto che non avresti potuto pazientare con me? [Mosè] disse: Non rimproverarmi per una dimenticanza, ma non impormi un ordine troppo difficile. Continuarono finché incontrarono un giovane, che egli uccise. [Mosè] disse: Come, hai ucciso un innocente, senza che costui abbia ucciso nessuno? Hai commesso davvero una cosa difficile da sopportare! Egli rispose: Non ti ho detto che non avresti potuto pazientare con me? [Mosè] replicò: Se t'interrogo un'altra volta su qualcosa, allora non mi terrai piú compagnia, ti ho porto le mie scuse. Viaggiarono fino a che giunsero agli abitanti di una città. Chiesero loro da mangiare, ma essi rifiutarono d'ospitarli. Lí trovarono un muro che stava per crollare, ed egli lo rialzò. [Mosè] disse allora: Se tu avessi voluto, avresti potuto ricevere una mercede per questo. Rispose: Ecco la nostra separazione, ti darò la spiegazione che non hai avuto la pazienza di attendere. Circa la barca, essa apparteneva a povera gente che lavorava sul mare. Ho voluto danneggiarla perché dietro di loro vi era un re che prende ogni barca con la violenza. Quanto al giovane, i suoi genitori erano credenti e temevamo che egli li opprimesse con la perversità e la miscredenza. Volevamo che il Signore donasse loro in cambio un figlio piú puro di lui e piú degno di misericordia. Il muro, invece, apparteneva a due giovani orfani della città, e sotto il muro vi era un tesoro appartenente ad essi. Il loro padre era un uomo pio, e il tuo Signore ha voluto che essi pervenissero alla maggiore età ed estraessero dal suolo il tesoro, come misericordia da parte del loro Signore. Non ho fatto questo di mia iniziativa. Tale è la spiegazione che non hai avuto la pazienza di attendere » (*Cor.*, XVIII, 65-82).

Gli mostrò pure la perforazione della barca, apparentemente fatta per annientare l'equipaggio, ma col significato occulto di salvarlo dalle mani d'un « violento ». Espose ciò come un'analogia con l'arca in cui fu rinchiuso Mosè quando venne calato nel Nilo; in apparenza anche tale atto era compiuto per sopprimerlo, ma secondo il senso nascosto doveva salvarlo. Cosí sua madre l'aveva fatto per timore del « violento », che è Faraone, perché costui non uccidesse crudelmente il bimbo. Ed ella lo guardava, confortata dall'ispirazione divina di cui non s'avvedeva, trovando in se stessa la certezza che l'avrebbe nutrito; però temendo per lui lo calò nel Nilo, come se si dicesse [secondo il proverbio]: « lontano dagli occhi, lontano dal cuore », e non paventasse per lui come se dovesse assistere [alla sua morte]; ma il pensiero che forse Dio glielo avrebbe restituito [s'impose a lei] per la sua fiducia in Dio, e viveva di questo pensiero, la speranza compensando il timore e la disperazione. Quando ebbe l'ispirazione di abbandonarlo sul Nilo, ella si disse: forse è questo il profeta mediante il quale Faraone e gli Egiziani saranno distrutti; e viveva di questa supposizione, che era in sé conoscenza (29).

Successivamente, allorché cercarono Mosè [dopo che ebbe ucciso l'Egiziano] egli « lasciò la città, fuggendo per timore » [del castigo] (30), in apparenza, ma in realtà fuggí per amore della salvezza, poiché l'impulso del moto è sempre l'amore, sebbene l'osservatore possa essere confuso dalla parvenza di cause secondarie. Non esiste però questa o quella causa [vera] del moto, infatti il suo principio è il passaggio del mondo dallo stato di non manifestazione, nel quale è in riposo [in quanto pura possibilità], alla manifestazione. Quindi si dice che l'ordine (*al-amr*) [divino] è moto derivante dal riposo. Ora il moto che è l'esistenza stessa del mondo è un moto d'amore, come viene indicato dalla parola del Profeta [pronunziata in nome di Dio]: « Ero un tesoro nascosto. Ho voluto essere conosciuto e ho creato il mondo » (31); se non vi fosse questo amore divino, il mondo

(29) « Ecco quello che ispirammo alla madre di Mosè: Allattalo, e se trepidi per lui calalo nel Nilo e cessa di trepidare; non t'affliggere poiché un giorno Noi te lo renderemo e ne faremo un nostro inviato » (*Cor.*, XXVIII, 7).

(30) *Ibid.*, 21.

(31) *Hadîth qudsî.*

non sarebbe stato manifestato. Il movimento del mondo dalla non esistenza all'esistenza è pertanto [in realtà] il movimento dell'amore che si manifesta. Anche il « mondo » del resto ama contemplarsi come esistente, come si era contemplato nel suo stato d'immobilità principiale. In qualunque aspetto venga considerato, il moto del mondo dal suo stato di non esistenza permanente alla sua esistenza sarà, sia da parte divina che del mondo, un moto d'amore.

Difatti l'Essenza ama la perfezione (*al-kamâl*); ora la conoscenza che Dio ha di Se stesso in quanto è indipendente dai mondi, si riferisce a Lui solo; perché la conoscenza sia perfetta a ogni livello, è d'uopo che la conoscenza dell'effimero, la quale deriva appunto da queste determinazioni — cioè dalle determinazioni del mondo in quanto esse esistono — parimente si attui. La perfezione [o l'infinità] divina si esprime dunque nel fatto che essa manifesta e la conoscenza relativa e la conoscenza eterna, in guisa che la dignità divina della conoscenza sia perfetta in ambedue gli aspetti [quantunque la conoscenza relativa non aggiunga nulla alla conoscenza assoluta].

L'Essere diviene perfetto allo stesso modo. Poiché l'Essere (*al-wujûd*) è da una parte eterno e dall'altra non eterno o divenire. L'Essere eterno è l'Essere di Dio in Sé; l'essere non eterno è l'Essere divino [riflettentesi] nelle « forme » del mondo immutabile [ossia negli archetipi]; è quanto viene detto divenire [o accadimento, *hudûth*] giacché l'Essere vi si manifesta ovunque. Egli si manifesta quindi a Se stesso nelle forme del mondo, affinché l'Essere sia perfetto [in qualunque aspetto sebbene il relativo non possa aggiungere nulla all'eterno] (32).

Pertanto il movimento del mondo è nato dall'amore della perfezione [o dell'infinità]. Non vedi che [Dio] allevia [*naffasa,* parola che comporta un'allusione allo Spiro del Clemente: *nafas ar-rahmân*] ai nomi divini lo stato [di contrazione, in cui si trovano] prima della manifestazione dei loro effetti in quella sostanza chiamata mondo? Egli ama la quiete [o la distensione, *ar-râhah*], e vi perviene appunto solo con l'esistenza formale. Ne consegue che il movimento è motivato dall'amore, e che non vi è moto nel cosmo che non sia un moto d'amore.

(32) Un maestro sufi del nostro tempo ha cosí espresso la medesima idea: « Dio è talmente grande che può anche assumere dei limiti senza esserne limitato ».

Alcuni sapienti sanno ciò, e altri sono illusi dall'esistenza di cause secondarie, a un dato momento piú apparenti e piú presenti nell'anima. Cosí il timore per l'uccisione dell'Egiziano era piú presente nell'anima di Mosè, ma il timore implicava l'amore per la propria salvezza; fuggí quindi « per timore », e questo significa che fuggí perché desiderava salvarsi da Faraone e dal castigo che gli avrebbe inflitto; egli stesso ricordò [nel dialogo con Faraone] (33) soltanto la causa immediata [della sua fuga dall'Egitto], quella di cui era cosciente in quel determinato momento, come l'uomo è immediatamente cosciente del proprio corpo, mentre l'amore per la salvezza era implicito, come lo spirito è immanente al corpo.

I profeti adottano un linguaggio concreto perché si rivolgono alla comunità e fidano nella comprensione del sapiente che li ascolta. Se parlano per allegorie, lo fanno per la gente comune e perché conoscono il grado d'intuizione di chi comprende veramente. Cosí il Profeta disse, a proposito della liberalità, che non donava nulla ad alcuni che gli erano piú cari di altri, per paura che Dio li gettasse nel fuoco infernale. Si esprimeva in quel modo per il debole di spirito, che è schiavo dell'avidità e delle inclinazioni naturali.

Parimente tutto ciò che i profeti hanno apportato in fatto di scienze è rivestito di forme accessibili alle piú normali capacità intellettuali, affinché chi non approfondisce le cose si fermi a questa veste e la reputi la migliore, mentre l'uomo dalla comprensione penetrante, il tuffatore che pesca le perle della sapienza, sa indicare per quale ragione una verità divina si riveste di una certa forma terrena; egli valuta la veste e la stoffa di cui è fatta e riconosce per mezzo di essa tutto quello che ne è ricoperto, raggiungendo cosí una scienza che rimane inaccessibile a chi non possiede una conoscenza di questo tipo.

Dal momento che i profeti, gli inviati e i loro eredi sanno che vi sono nel mondo e nelle loro comunità uomini che posseggono

(33) « Disse [Faraone a Mosè]: Non t'abbiamo allevato tra noi nella tua infanzia? Hai trascorso con noi degli anni. Poi hai commesso l'atto a te noto; sei un ingrato. Egli rispose: Sí, l'ho commesso; ma allora ero nello smarrimento. E per timore sono fuggito da voi. In seguito Dio mi ha investito del potere di giudizio e mi ha posto nel novero degli inviati » (*Cor.*, XXVI, 18-21).

Google

questa intuizione, essi ricorrono nelle dimostrazioni a un linguaggio concreto, accessibile al tempo stesso agli eletti e all'uomo comune, cosicché l'eletto ne trae insieme il frutto dell'uomo comune e di piú, nella misura in cui il termine « eletto » (*khaçç*) s'addice realmente a lui e lo distingue dal cieco; e proprio da ciò [da tale comprensione intuitiva] i sapienti si distinguono tra loro. Questo è pertanto il significato dell'espressione di Mosè: « E per timore sono fuggito da voi », anziché dire: « Sono fuggito da voi per amore della salvezza ».

Egli giunse quindi a Midian, v'incontrò le due giovani e attinse per loro l'acqua dal pozzo, senza chiedere ricompensa (34). Poi « si ritrasse all'ombra », cioè all'ombra divina, e disse: « O mio Signore, io sono povero rispetto al bene che Tu mi elargisci »; egli attribuí dunque solo a Dio l'essenza del bene fatto e si designò povero (*faqîr*) nei confronti di Dio. Per questo al-Khidr ricostruí davanti a lui il muro crollato senza chiedere una mercede per il suo lavoro, cosa che Mosè gli rimproverò, fino a quando al-Khidr gli ebbe ricordato la sua azione d'attingere acqua senza domandare compenso, e altre cose ancora di cui non vi è ricordo nel Corano; di modo che l'Inviato di Dio — lo benedica Iddio e gli dia la pace! — si rammaricò che Mosè non avesse taciuto e non fosse rimasto con al-Khidr, affinché Dio gli narrasse ancora le loro azioni.

Da ciò si conosce il grado cui fu elevato Mosè senza che ne fosse cosciente; se lo fosse stato, infatti, non avrebbe negato la medesima cosa in al-Khidr, la cui purezza e giustizia erano state tuttavia testimoniate anche da Dio a Mosè; malgrado questo Mosè dimenticò sia la giustificazione divina che la condizione alla quale gli era stato permesso di seguire al-Khidr, cosa che accadde per misericordia divina verso di noi, qualora dimenticassimo il comandamento di Dio. Se Mosè fosse stato consapevole [dello stato spirituale che lo fece agire a quel modo con le due giovani di Mi-

(34) « Egli si diresse verso Midian. Forse Iddio, disse, mi guiderà sulla diritta via. Quando arrivò all'acqua di Midian vi trovò una tribú d'uomini che abbeverava le greggi. Accanto ad essi scorse due donne che tenevano il loro gregge discosto. Chiese: Cosa vi occorre? Esse risposero: Non potremo abbeverare il nostro gregge finché i pastori non saranno partiti; nostro padre è assai vecchio. Mosè abbeverò il loro gregge poi si ritrasse all'ombra e disse: O mio Signore, io sono povero rispetto al bene che Tu mi elargisci » (*Cor.*, XXVIII, 22-24).

dian], al-Khidr non gli avrebbe detto: « [Dio mi ha dato una conoscenza] che non hai appreso », cioè io posseggo una conoscenza di cui non hai l'intuizione, come tu possiedi una conoscenza che io non ho. Egli era dunque giusto. Circa la sua decisione di separarsi da Mosè, Dio stesso disse: « Quel che vi porta l'inviato, prendetelo, e quel che vi proibisce, astenetevene » (35), e con questa parola Dio vincola i sapienti che conoscono l'importanza della funzione dell'inviato divino. Ora al-Khidr sapeva che Mosè era inviato di Dio; fece quindi attenzione a quanto ne emanava, per non mancare di rispetto all'inviato di Dio. Mosè gli aveva detto: « Se t'interrogo ancora una volta su qualcosa, non mi terrai piú compagnia », e appunto con ciò l'impedí di restare insieme a lui; quando Mosè l'interrogò per la terza volta, al-Khidr gli disse: « Ecco la nostra separazione », e Mosè non gli rispose di no, e non lo pregò di tenergli compagnia, giacché conosceva l'importanza della propria dignità d'inviato, che gli aveva fatto pronunziare il divieto d'accompagnarlo oltre; tacque pertanto e si separarono. Considera sia la perfezione di questi due uomini nella loro conoscenza e nel loro garbo nei confronti della realtà divina, sia l'imparzialità di al-Khidr — su di lui la pace! — allorché disse a Mosè: « Io posseggo una scienza che m'insegnò Dio e che tu non conosci, e tu possiedi una scienza che t'insegnò Dio e che io ignoro » (36). Questa parola fu simile a un balsamo sulla ferita che gli aveva inferto dicendo: « E come sarai paziente riguardo a [cose] che la tua scienza non include? » (37); dicendo ciò, sapeva che Mosè aveva ricevuto la dignità d'inviato di Dio, mentre egli non aveva tale funzione. La medesima [distinzione delle scienze] appare, nell'ambito della comunità mohammediana, nel racconto della fecondazione della palma, in cui il Profeta disse [ai suoi compagni]: « Voi siete piú sapienti di me nelle cose del vostro mondo ». Ora non v'è dubbio che la conoscenza d'una cosa è meglio della sua ignoranza; perciò Dio loda Se stesso affermando la sua onniscienza; il Profeta riconobbe dunque che i suoi compagni erano piú sapienti di lui nelle cose utili del mondo, dal momento che non le aveva apprese, perché si trattava di scienza empirica che non gli era stato possibile acquisire, occupato com'era dall'ispi-

(35) *Cor.*, LIX, 7.
(36) Secondo una sentenza del Profeta citata da al-Bukhârî e da altri.
(37) *Cor.*, XVIII, 68.

razione divina. Ti ho cosí mostrato una cortesia somma che, se t'interessa, ti sarà molto utile.

Le parole di Mosè [rivolte a Faraone]: « ...e Dio mi ha investito del potere di giudizio (*hukm*)... » (38), indicano la funzione di vicario (*khalîfah*) di Dio in terra, mentre il seguito: « ...e mi ha costituito suo inviato », designa la missione divina (*ar-risâlah*); ogni inviato non è infatti vicario di Dio in terra; il vicario di Dio giudica con la spada, destituisce dal potere e istituisce, laddove l'inviato non fa altro che trasmettere la missione affidatagli; se combatte per la sua missione e la difende con la spada, egli è a un tempo il vicario di Dio in terra e l'inviato di Dio. Come ogni profeta non è inviato (39), cosí ogni inviato non è vicario di Dio in terra, disponente del regno e del potere di giudizio temporale (40).

A proposito della domanda di Faraone sulla quiddità (*mâhiyah*) (41) divina [« che cosa (*mâ*) è il Signore dei mondi? »] (42), essa non fu posta per ignoranza, bensí nell'intento di provare Mosè, che aveva affermato di essere l'inviato del Signore. Difatti Faraone conosceva perfettamente quale dovesse essere lo stato di conoscenza di un inviato, perciò volle provare Mosè col suo quesito, per sapere se fosse sincero. Del resto proprio a cagione degli astanti gli rivolse una domanda fittizia, per mostrare loro quello che presentiva formulando la domanda, senza che essi s'accorgessero [del suo inganno]; poiché se Mosè gli avesse risposto come avrebbe dovuto fare il conoscitore della realtà, Faraone avrebbe potuto dimostrare, a favore della propria dignità, che Mosè non gli aveva risposto conformemente alla domanda, sicché i [cortigiani] presenti avrebbero dovuto credere, nella loro grettezza d'idee, che Faraone fosse piú sapiente di Mosè. Cosí, quando Mosè gli diede la risposta appropriata a un quesito simile, [rispose: « il Signore dei cieli e della terra e di ciò che si trova tra essi, se possedete la certezza »] (43), ma che pareva non corrispondere a

(38) *Cor.*, XXVI, 21.

(39) La profezia è caratterizzata dall'ispirazione divina, ma unicamente la missione divina (*ar-risâlah*) implica la promulgazione di una nuova legge sacra.

(40) Si ricordi la parola di Cristo: « Il mio regno non è di questo mondo » (*Gv.* XVIII, 36).

(41) Da *mâ* « che cosa », in latino *quid*; *al-mâhiyah* è quindi la natura di una cosa.

(42) *Cor.*, XXVI, 23.

(43) *Ibid.*, 24.

quanto richiesto — e Faraone sapeva benissimo che gli avrebbe risposto in quel modo — Faraone poté dire al suo seguito: « ...in verità, il vostro inviato, colui che è stato inviato a voi, è un ossesso » (44), ossia la sua intelligenza è velata, non è capace di cogliere quello su cui l'ho interrogato, e non è per altro conveniente che si conosca questo argomento [o che egli lo conosca].

La domanda [di Faraone] era valida come tale, giacché la domanda sulla quiddità si riferisce alla realtà (*haqîqah*) di ciò su cui ci s'informa; e l'oggetto della domanda è indubbiamente reale in sé. Quanto a chi dice che la definizione [rispondente al quesito: « *quid est*? »], deve essere composta di genere e specie, egli ha ragione per tutto quello che può essere unito ad altro [e che è pertanto compreso in una categoria]; ma ciò che oltrepassa il genere non è necessariamente sprovvisto di realtà in se stesso, poiché tale realtà può non appartenere ad altro [come nel caso della realtà di Dio]. La domanda era dunque valida secondo l'uso dei conoscitori, dei sapienti e degli uomini assennati; e non era possibile rispondere diversamente da come fece Mosè.

Vi è in questo un grande segreto: Mosè rispose dimostrando l'azione, mentre era stato richiesto circa la definizione essenziale dell'argomento; egli fece quindi della relazione tra Dio e le forme che si manifestano attraverso di Lui — o in Lui — la definizione essenziale [di Dio], come se dicesse, rispondendo a chi voleva sapere cos'è il Signore del mondo: « È Colui nel quale si manifestano le forme del mondo, dal loro grado eccelso — il cielo — fino a quello piú basso — la terra — se possedete la certezza »; ovvero: « Colui che si manifesta attraverso le forme dei mondi, eccetera ». Quando Faraone disse poi alla sua corte che Mosè era invasato — secondo il significato da noi spiegato — questi aggiunse un'altra dimostrazione, per far conoscere a Faraone il suo grado di conoscenza divina, giacché Mosè sapeva che Faraone era istruito su queste cose, dicendo: « ...il Signore dell'oriente e dell'occidente » — ricordando ciò da dove [il sole] appare e ciò attraverso cui si vela, Dio è infatti insieme l'Apparente (*az-zâhir*) e l'Occulto (*al-bâtin*) — « e di quanto si trova tra essi » — Dio conoscendo ogni cosa — « se voi ragionate » (45), vale a dire se vi attenete alla ragione discorsiva, che delimita le cose.

(44) *Ibid.*, 27.
(45) *Ibid.*, 28.

Google

La prima risposta si rivolgeva dunque ai possessori della certezza (*yaqîn*), ossia dell'intuizione (*kashf*) e dell'identificazione con l'Essere (*al-wujûd*), dato che disse: « ...se possedete la certezza », voi uomini dell'intuizione e dell'identificazione, giacché vi faccio sapere quello di cui avete già una conoscenza diretta nella vostra coscienza e per la vostra condizione; ma se non appartenete a questa categoria d'uomini, vi rispondo allora con la seconda risposta, dal momento che siete legati alla ragione (*'aql*) e alle limitazioni formali, e rinchiudete quindi la verità in argomenti discorsivi. Mosè manifestò cosí i due volti [della conoscenza] affinché Faraone riconoscesse la sua superiorità e la sua sincerità; difatti Mosè sapeva bene che Faraone conosceva tutto ciò, visto che l'aveva interrogato sulla quiddità [di Dio], e riconobbe che Faraone non pose tale domanda all'uso dei filosofi, che attendono una definizione; per questo d'altronde gli rispose, poiché se avesse compreso diversamente il quesito di Faraone, la sua risposta sarebbe stata errata. Avendo affermato Mosè che la realtà cui si riferiva la domanda era l'essenza del mondo, Faraone adottò a sua volta questo modo d'esprimersi, senza che il popolo se ne avvedesse, e disse a Mosè: « ... in verità, se prendi un'altra divinità all'infuori di me, ti farò mettere in prigione » (46); ora nella parola prigione (*sijn*) [composta dalle lettere *sîn*, *jîm* e *nûn*], il *sîn* fa parte delle lettere accessorie [cosicché il significato sottile del termine risiede nel gruppo *jîm-nûn*, che comporta l'idea di « nascondere », « occultare » o « velare »]; gli fece dunque capire che stava per confonderlo come se gli dicesse: « Con la tua risposta [ossia che la realtà divina è l'essenza medesima del mondo] mi autorizzi a dire altrettanto [affermando che quella stessa Essenza divina è presente nella mia persona]; e se mi rispondi con accenno velato: Ignoro, o Faraone, la tua pretesa nei miei confronti, giacché l'Essenza è una [ed è presente sia in me che in te], come la separi?, replicherò: Io non separo l'Essenza, ma unicamente i suoi gradi di manifestazione dell'Essenza; indubbiamente l'Essenza è indivisibile, inseparabile in sé, però il grado della sua manifestazione attuale in me stesso è quello del potere su di te, o Mosè; io sono te per l'essenza, ma sono diverso da te per la dignità » Dal momento che Mosè comprese il pensiero di Faraone, gli

(46) *Ibid.*, 29.

rese giustizia sul suo piano e gli fece comprendere che Faraone non aveva la capacità [di confonderlo]. La dignità [che Faraone s'attribuiva] è provata dal potere e dalla facoltà di agire sull'altro, poiché in quell'assemblea [in cui erano Mosè e Faraone] la realtà divina manifestantesi esteriormente nella dignità di Faraone prevaleva sulla dignità rivestita da Mosè. Perciò Mosè frappose un ostacolo all'ostilità di Faraone dicendogli: « ...e se ti mostrassi una cosa evidente? » (47). Faraone non poté allora esimersi dal rispondere: « ...mostrala se sei sincero » (48), per non sembrare ingiusto dinanzi ai deboli di spirito del suo seguito. Essi infatti dubitavano già di lui; costoro erano la fazione che Faraone teneva in pugno ispirando loro la frivolezza, e gli obbedivano perché erano « un popolo corrotto » (49), vale a dire perché non rimanevano nell'ambito della sana ragione, che deve necessariamente respingere una pretesa come quella di Faraone [che si proclamava Dio] secondo la lettera; giacché la ragione s'arresta a un certo limite, superato soltanto dall'intuizione e dalla certezza [contemplativa]. Per questo Mosè si rivolgeva nelle sue risposte da un lato ai possessori della certezza, e dall'altro ai detentori della ragione.

Mosè « ...gettò la sua verga (*'açâ*) », poiché era la forma apparente di ciò attraverso cui Faraone aveva « disobbedito » (*'açâ*) a Mosè rifiutandone la domanda, « ed ecco divenne un drago manifesto » (50), ossia un serpente visibile; la disobbedienza, che è vizio, si trasformò cosí in obbedienza, che è virtú, secondo la sentenza divina: « Iddio muta i loro vizi in virtú » (51), cioè conformemente al giudizio [divino]. Il giudizio appare qui come essenze diverse in un'unica sostanza, perché si tratta al tempo stesso di una verga e di un serpente o « drago manifesto ». Come serpente, ingoiò gli altri serpenti, e come verga, le verghe [dei maghi]. In tal modo la prova di Mosè vinse le prove di Faraone nella forma di verghe, serpenti e corde... Allorché i maghi videro ciò, conobbero il grado di conoscenza di Mosè, quanto vedevano superava infatti la capacità umana, ed era accessibile all'uomo solo grazie a una conoscenza che distingue tra la

(47) *Ibid.*, 30.
(48) *Ibid.*, 31.
(49) « [Faraone] ispirava la frivolezza al suo popolo, ed esso gli obbedí, perché era corrotto » (*Cor.*, XLIII, 54).
(50) *Cor.*, XXVI, 32.
(51) *Cor.*, XXV, 70.

Google

realtà e l'immaginazione o l'illusione. Pertanto essi credettero nel « ...Signore dei mondi, il Signore di Mosè e d'Aronne » (52), ossia il Signore cui Mosè e Aronne chiamavano gli uomini; [e si espressero cosí] per il popolo, il quale sapeva perfettamente che Mosè non lo guidava verso Faraone. Tuttavia, siccome Faraone aveva la funzione dell'autorità, giacché era il signore del suo tempo e rappresentava Dio con la spada, pur trasgredendo la Legge sacra, disse: « ...io sono il vostro Signore supremo » (53); cioè, quantunque voi siate tutti in un certo senso dei signori, io sono il Signore supremo per l'autorità apparente che mi è stata data. I maghi, sapendo che diceva il vero, non lo contraddissero, ma lo confermarono dicendo: « ...tu non governi che questa vita terrena, decidi quindi quello che vuoi (*Cor.*, XX, 72), il regno t'appartiene »; è questo il significato dell'affermazione: « Io sono il vostro Signore supremo ». Difatti se [il Signore supremo] non è altro che l'Essenza divina, la forma individuale assunta da tale Essenza era quella di Faraone. Dunque l'atto di tagliare le mani e i piedi e di crocifiggere (54) fu compiuto dall'Essenza divina rivestita di una vana forma a fine di attuare i gradi dell'essere (55) che possono essere attuati soltanto con questo atto. Il concatenamento causale non può venire abolito, essendo determinato dalle essenze immutabili (*al-a'yân ath-thâbitah*); giacché queste si manifestano nell'esistenza unicamente secondo le « forme » implicite nel loro stato di permanenza: « ...non vi è mutamento per le parole di Dio » (56); ora le parole di Dio non sono altro che le essenze delle cose esistenti; esse sono eterne nel loro stato d'immutabilità, e sono nel divenire (*hudûth*) in quanto appaiono nell'esistenza (57).

Circa la parola divina: « E quando videro il nostro castigo, la loro fede non giovò ad essi. Questo è il modo d'agire divino che si perpetuò tra i suoi servi... » (58) e l'eccezione fatta per

(52) *Cor.*, XXVI, 47-48.
(53) *Cor.*, LXXIX, 24.
(54) « Disse [Faraone]: ...vi farò tagliare le mani e i piedi in modo alterno, e vi farò crocifiggere tutti » (*Cor.*, XXVI, 49).
(55) Quelli che i maghi condannati avrebbero dovuto attuare dopo la morte.
(56) *Cor.*, X, 64.
(57) Omettiamo un esempio menzionato dall'autore a sostegno di questo pensiero, perché poggiante solamente su arabismi.
(58) *Cor.*, XL, 85.

il popolo di Giona (59), ciò non significa che la fede di quelli che videro il castigo non servì loro [nell'al di là], salvo per il popolo di Giona, bensì che la loro fede tardiva non impedì al castigo di coglierli sulla terra. Per tale ragione Faraone fu distrutto nonostante la sua fede, che sia pervenuto a questa mentre aveva la certezza della sua distruzione imminente, o abbia creduto di potersi salvare; ma la situazione incombente, allorché testimoniò la sua fede, prova che non era sicuro della sua morte, poiché vedeva i credenti camminare sulla via asciutta aperta nel mare percosso dalla verga di Mosè. Faraone non ebbe pertanto la certezza della sua distruzione fino a quando fu colpito. Egli credette in Colui nel quale credevano i figli d'Israele [« credo che non vi è altro Dio tranne quello in cui credono i figli d'Israele » (60)] pur essendo certo della sua salvezza; accadde perciò quanto credeva, sebbene in maniera diversa da quella sperata, giacché Dio lo salvò dal castigo infernale nell'anima e salvò il suo cadavere [dalle onde], come è detto nel Corano: « Quel giorno salveremo il tuo corpo, perché tu sia un segno per coloro che vivranno dopo di te... » (61), se infatti la sua forma corporea fosse scomparsa, il suo popolo avrebbe potuto dire che era stata loro nascosta [dalla sua ascesa al cielo]. Il suo cadavere riapparve quindi e fu riconosciuto dal popolo. In tal modo la salvezza lo raggiunse nell'anima e nel corpo.

Quanto a chi è colpito dal decreto divino del castigo nell'al di là, egli non crede, anche se gli viene inviato ogni segno divino: [« In verità coloro contro i quali la parola del tuo Signore è stata pronunziata non crederanno, anche se giungesse loro ogni specie di segni, finché vedranno il castigo doloroso »] (62), cioè fino a quando lo sperimenteranno. Faraone non apparteneva a tale categoria, cosa che risulta chiaramente dal testo rivelato. Diremo ancora, riferendoci in questo a Dio, che la credenza comune nella

(59) « In verità, coloro contro i quali la parola del tuo Signore è stata pronunziata non crederanno, anche se giungesse loro ogni specie di segni, finché vedranno il castigo doloroso. Se cosí non fosse, una città che avesse creduto, avrebbe trovato in ciò la sua salvezza. Tranne il popolo di Giona: quando credettero, Noi li liberammo dal castigo dell'obbrobrio in questo mondo, e li lasciammo rimanere fino a un certo termine » (*Cor.*, X, 96-98).
(60) *Ibid.*, 90.
(61) *Ibid.*, 92.
(62) *Ibid.*, 96-97.

condanna di Faraone non poggia su alcun testo sacro. Il suo popolo subí invece un'altra legge, ma non ne parleremo nel contesto.

Sappi che Dio non coglie l'anima d'un uomo senza che questi creda, ossia senza presagi divini; intendo dire coloro che sono consapevoli della morte; e perciò si aborre la morte improvvisa e l'uccisione di chi non è consapevole. La morte improvvisa è cosí definita perché raggiunge l'uomo nel momento di una sola fase respiratoria, il soffio espirato non essendo piú inspirato. In questa condizione l'uomo non è presente a se stesso. Parimente l'uccisione di chi non è consapevole consiste nel colpirlo da tergo alla nuca, senza che se ne accorga, cosicché la sua anima è ghermita nello stato in cui si trovava in quell'istante, nella fede o nella miscredenza, e quindi il Profeta disse: « L'uomo è convocato [al giudizio universale] nello stato in cui morí », come la sua anima è colta nello stato in cui si trovava al momento della morte. Viceversa chi è consapevole della morte è necessariamente testimone [della realtà divina che gli si manifesta nell'istante del trapasso], crede dunque in ciò di cui è testimone, e la sua anima sarà colta in questo stato; egli è infatti una lettera (*harf*) esistenziale che non è legata al tempo tranne che per il concatenamento logico degli stati (63); la sua anima viene pertanto presa com'è. Per questo motivo si fa distinzione tra il miscredente che è cosciente della sua morte imminente e il miscredente ucciso nell'incoscienza o morto all'improvviso, secondo il significato poc'anzi definito.

Dio parlando a Mosè dal roveto ardente gli apparve nella forma ignea perché Mosè aveva cercato il fuoco (64); gli apparve dunque nell'oggetto del suo desiderio affinché Mosè si dirigesse verso di Lui e non se ne allontanasse; poiché se Dio gli si fosse rivelato in qualche altra forma, a Mosè non gradita, se ne sarebbe allontanato a cagione della sua concentrazione su quel particolare scopo. Se Mosè si fosse allontanato da Dio, il suo

(63) Come il tempo, in una frase, non condiziona le parole in sé ma solamente il loro concatenamento occasionale.

(64) « Hai udito raccontare la storia di Mosè? Quando vide un fuoco, disse alla sua famiglia: Restate qui, ho scorto un fuoco. Forse potrò portarvene un tizzone, o trovare col fuoco la strada. E allorché s'avvicinò al fuoco, una voce gli gridò: O Mosè, in verità Io sono il tuo Signore: togliti i sandali, sei nella valle santa di Tuwâ » (*Cor.*, XX, 9-12).

atto sarebbe ricaduto su di lui, e Dio si sarebbe a sua volta allontanato da lui. Ma Mosè era eletto e vicino a Dio, e se Dio avvicina a Sé qualcuno, si rivela a costui nell'oggetto del suo desiderio, senza che questi lo sappia:

> Come il fuoco di Mosè che egli vide con l'occhio del bisogno,
> Ed è la Divinità che egli non riconobbe.

Google

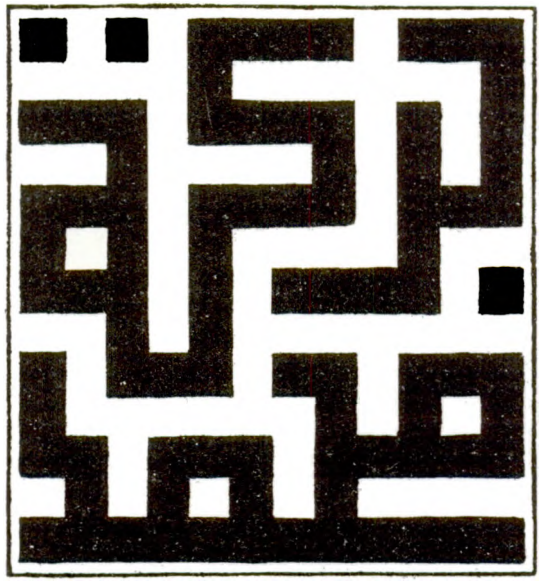


Fig. 5. - La formula *Barakatu Muhammed*: « la benedizione (o l'influenza spirituale) di Muhammed » in grandi lettere cufiche formanti un « sigillo » (*khatam*).

Google

XII

LA SAPIENZA DELLA SINGOLARITÀ (*AL-HIKMAT AL-FARDIYAH*) NEL VERBO DI MUHAMMED

[L'essenza della] sua sapienza è singolarità [o « incomparabilità »], perché egli è stato l'individuo piú perfetto del genere umano (1). Perciò l'atto creatore (*al-amr*) principiò con lui [in quanto prototipo permanente] e con lui terminò; difatti da un lato era « profeta quando Adamo era ancora tra l'acqua e l'argilla » (2), e dall'altro fu, nella sua esistenza terrena, il « sigillo » (*khâtim*) di tutti i profeti (3).

Il primo numero singolare, da cui derivano tutti gli altri, è il ternario (4). Ora Muhammed era il primo simbolo del suo

(1) Questo non significa, nella prospettiva di Ibn 'Arabî, che Gesú sia stato meno perfetto di Muhammed; ma la perfezione del primo è posta in un certo senso fuori dalla serie degli esseri umani, Cristo non avendo avuto padre umano. Il Profeta invece era interamente uomo, sia da parte paterna che materna. Queste considerazioni non comportano ovviamente alcuna ingerenza nel senso del dogma cristiano, che afferma la perfetta umanità di Cristo.

(2) Parola del Profeta.

(3) È detto « Sigillo dei profeti », perché dopo di lui non vi sono piú profeti, sino alla fine dell'attuale ciclo dell'umanità. La funzione di « sigillo » implica la sintesi di ciò che precede: il messaggio di Muhammed conferma e riassume quello dei profeti precedenti. Per la sua realtà spirituale, quindi « interiore », Muhammed s'identifica necessariamente col Verbo eterno; del resto la sua funzione ciclica « completa » la manifestazione terrena del Verbo. Questa polarità tra i due aspetti principiale e temporale del Profeta si pone in una « dimensione » cosmica diversa da quella delle due « discese » di Cristo, la prima delle quali annunziò la fine del ciclo attuale, mentre la seconda aprirà il ciclo futuro.

(4) *Fard* significa insieme « singolare » e « dispari ». Il primo numero dispari è il tre, l'unità non essendo un numero ma il principio stesso della serie numerica. Il primo ternario metafisico è quello del Conoscitore

Google

Signore, poiché aveva ricevuto le « parole universali », che sono i contenuti dei nomi insegnati da Dio ad Adamo; egli possedeva pertanto la triplice natura del simbolo, questo essendo [in realtà] il suo proprio simbolo (5). Appunto perché la realtà essenziale (*haqîqah*) di Muhammed comporta la singolarità primordiale — manifesta in tutto quello che è naturalmente triplice — egli disse, parlando dell'amore, fonte dell'esistenza: « Tre cose del vostro mondo, tra tutto ciò che esso contiene di triplice, mi furono rese degne d'amore », ossia le donne, i profumi e la preghiera, nella quale trovava « il refrigerio degli occhi » (6).

Egli ricordò in primo luogo le donne e da ultimo la preghiera, giacché la donna è per la sua origine una parte dell'uomo, che la manifestò (7), e l'uomo deve anzitutto conoscere la sua anima prima di poter conoscere il suo Signore; la sua conoscenza del Signore è infatti come il frutto della conoscenza di se stesso, donde la parola del Profeta: « Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*). Da ciò è deducibile, sia che Dio non può essere conosciuto né raggiunto — cosa perfettamente valida — sia che può essere conosciuto. Bisogna che tu sappia, innanzi tutto che non conosci te stesso, e poi che ti conosci e che, conseguentemente, conosci il tuo Signore.

Muhammed era il simbolo piú evidente del suo Signore, come ogni parte dell'universo [di cui Muhammed rappresenta la sintesi qualitativa] è il simbolo della sua origine, che è il suo Signore. Le donne gli « furono rese degne d'amore » nel senso che inclinò ad esse con l'affetto rivolto dal tutto alle sue parti. È quanto esprime, nella sua realtà intima e nella visuale divina, la parola di Dio sulla creazione dell'uomo: « E quando ebbi dispiegata la sua forma, e insufflai in lui il mio Spirito » (8). Id-

(*al-'âqil*), del Conosciuto (*al-ma'qûl*) e della Conoscenza (*al-'aql*), il primo ternario cosmico, quello del Calamo (l'essenza attiva), della Tavola custodita (la sostanza passiva) e del Libro universale (loro prodotto comune).

(5) Di modo che il simbolo implica un'essenza, una forma apparente e ciò che unisce le due. Il significato logico del simbolo coincide con la sua essenza ontologica.

(6) Metafora araba che significa « la consolazione ».

(7) La donna non è una parte dell'uomo nella sua essenza, che è indipendente dalla polarità dei sessi, ma nella sua determinazione cosmica, che è gerarchicamente inferiore a quella dell'uomo.

(8) *Cor.*, XV, 29.

dio del resto parla del suo intenso desiderio d'incontrare l'uomo, poiché dice a Davide a proposito di coloro che lo desiderano: « O Davide, sono Io a desiderarli con una maggiore intensità » (9). Ciò che Egli desidera è un incontro particolare, quello ricordato nello *hadîth* sull'Anticristo: « Nessuno di voi vedrà il suo Signore prima di morire ». Occorre dunque che il desiderio d'incontrare Dio, in chi possiede questa qualità, sia veramente intenso. Circa il desiderio di Dio verso coloro che gli sono vicini — e che nondimeno Egli vede già, come vede tutti gli esseri, ma dai quali vuole anche essere visto, cosa impedita dalla loro condizione — esso è analogo al significato della sentenza divina: « Li proveremo finché sapremo... » (10); tuttavia Dio sa tutto. Difatti Egli desidera che si manifesti quella qualità [divina] particolare che può manifestarsi solo alla morte [di coloro che l'amano]. Con tale qualità Egli mette alla prova il desiderio che essi hanno di Lui, come afferma nello *hadîth* sull'esitazione divina, parola che si riferisce ugualmente al nostro argomento: « Qualunque cosa Io faccia, non esito tanto come nel cogliere l'anima del mio servo credente che aborre la morte; e Io detesto fargli del male; eppure bisogna che m'incontri ». Esprimendosi cosí, Dio consola il servo; Egli non dice: « eppure bisogna che muoia », per non affliggerlo con l'idea della morte; ma giacché l'uomo può incontrare Dio soltanto dopo la morte — conformemente al detto del Profeta: « Nessuno di voi vedrà il suo Signore prima di morire » — Egli dice: « eppure bisogna che m'incontri ». Ora Dio ci fa sapere d'aver insufflato nell'uomo il suo Spirito, cosicché Egli desidera Se stesso; non ha infatti creato l'uomo nella « sua forma », la qual cosa significa che è nato dal suo Spirito?

Dal momento che l'uomo, nella sua costituzione naturale, è composto dai quattro elementi, denominati anche « umori » per quel che riguarda la loro manifestazione [organica] nel corpo, il soffio divino, infiammandosi per contrasto con l'umidità contenuta nel corpo umano, conferí allo spirito umano la sua natura ignea (11). Per questo Dio si rivolse a Mosè nell'apparenza del

(9) Secondo una parola del Profeta.
(10) *Cor.*, XLVII, 31.
(11) Questo costituisce la differenza tra lo spirito trascendente e quello vitale, la qualità ignea essendo coestensiva alla vita individuale, sottile e fisica.

Google

fuoco, dopo aver provocato in lui il desiderio di cercarne (12). Se la costituzione umana partecipasse direttamente alla Natura universale [che include anche gli angeli], lo Spirito insufflato in essa sarebbe [pura] luce. Dio simboleggiò d'altronde [il suo atto creatore] con l'insufflazione, giacché fece allusione allo Spiro del Clemente [*nafas ar-rahmân,* ossia l'espansione misericordiosa delle possibilità di manifestazione a cominciare dal loro stato latente nel principio] (13). Con lo Spiro divino fu resa manifesta la determinazione essenziale dell'uomo; e a causa del ricettacolo predisposto apparve lo Spirito, non come luce (*nûr*) bensí come fuoco (*nâr*). Il soffio divino inerisce dunque a ciò mediante cui l'uomo è uomo [nel senso della sua qualità umana primordiale]. Iddio fece scaturire una seconda « persona » da tale natura [primordiale dell'uomo], creata nella forma di questa, e la chiamò donna. Appena costei apparve nella forma dell'uomo [o come un'immagine della sua « forma » essenziale], questi fu incline a lei, perché un essere ama se stesso, ed essa gli si volse come verso il suo paese natio.

Cosí le donne gli « furono rese degne d'amore », come Dio ama colui che creò « nella sua forma », di modo che ordinò agli angeli di luce, in tutta la loro potenza e la loro dignità di grado e di natura, di prosternarsi dinanzi a lui (14). Da qui la parentela [intima tra Dio e l'uomo]. Proprio la forma [nel significato puramente qualitativo del termine] costituisce la piú elevata, la piú evidente e la piú perfetta parentela, poiché essa è in un certo senso il « doppio » dell'esistenza divina, come la donna, con la sua esistenza, sdoppia l'uomo e ne fa un polo di una coppia. Vi è quindi un ternario: Dio, l'uomo e la donna; l'uomo tende verso il suo Signore, che è la sua origine, e la donna tende verso l'uomo.

Dio « gli rese le donne degne d'amore » appunto perché Egli ama colui che creò « nella sua forma ». L'amore [divino] ha per oggetto unicamente quello che è nato dall'essere amorevole,

(12) *Cor.*, XX, 10.

(13) « Il Clemente (*ar-rahmân*) s'assise sul Trono » (*ibid.*, 5); ora il Trono raffigura la manifestazione totale; perciò proprio nel suo aspetto di beatitudine-misericordia (*ar-rahmâniyah*) Dio « dispiega » la manifestazione universale. Vedasi, sulla teoria dello Spiro divino, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, pag. 95 (tr. it. pag. 63, N.d.E.).

(14) *Cor.*, II, 30-34.

e l'amore del Profeta proviene soltanto da ciò donde lui stesso era nato, vale a dire da Dio; per questo disse: « esse mi furono rese degne d'amore » e non le amò per se stesso; il suo amore era infatti connesso col suo Signore, dal quale ricevette la sua « forma », e anche l'amore per la sua sposa, che amò in virtú dell'amore di Dio per lui, per identificazione con l'amore divino.

Quando l'uomo ama la donna desidera l'unione, ossia l'unione piú completa possibile nell'amore; e nella forma costituita da elementi non esiste unione piú intensa dell'atto coniugale. La voluttà penetra di conseguenza in tutte le parti del corpo e proprio perciò la legge sacra prescrive la completa abluzione [del corpo dopo l'atto coniugale], la purificazione dovendo essere totale, come era stata totale l'estinzione dell'uomo nella donna nel momento dell'estasi per la voluttà [dell'unione sessuale]. Difatti Dio è geloso del suo servo, non tollera che costui creda di gioire d'altro da Lui. Egli lo purifica dunque [col rito prescritto], affinché si volga nella sua visione verso Colui nel quale si è estinto in realtà, non essendovi altro che questo.

Allorché l'uomo contempla Dio nella donna, la sua contemplazione poggia su quanto è passivo; se contempla Dio in se stesso, considerando che la donna proviene dall'uomo, lo contempla in ciò che è attivo, e quando lo contempla solo, in assenza d'una qualsiasi forma derivata da lui, la sua contemplazione corrisponde a uno stato di passività, senza mediatore, nei confronti di Dio. Pertanto la sua contemplazione di Dio nella donna è la piú perfetta, poiché in questo caso contempla Dio in quanto Egli è al tempo stesso attivo e passivo, mentre nella contemplazione puramente interiore lo contempla soltanto in modo passivo. Perciò il Profeta — su di lui la benedizione e la pace! — dovette amare le donne a motivo della perfetta contemplazione di Dio in esse. Non è mai possibile contemplare direttamente Dio senza un qualche sostegno [sensibile o spirituale], giacché Dio, nella sua Essenza assoluta, è indipendente dai mondi (15). Ora, siccome la realtà [divina] è in questo aspetto [dell'Essenza] inaccessibile, e vi è contemplazione (*shahâdah*) solamente in una

(15) La contemplazione (*shahâdah* o *mushâhadah*) implica una certa polarità tra soggetto e oggetto, polarità che può essere superata solamente dalla conoscenza essenziale, ma allora non esiste piú né soggetto individuale né mondo oggettivo.

Google

sostanza, la contemplazione di Dio nelle donne è la piú intensa e la piú perfetta; e l'unione piú intensa [nella sfera sensibile, che funge da sostegno per tale contemplazione] è l'atto coniugale.

Questo atto corrisponde alla proiezione della volontà divina su colui che Egli « creò nella sua forma », nell'istante medesimo in cui lo creò, per riconoscervi Se stesso, e lo dispiegò, lo modellò armoniosamente e vi insufflò il suo Spirito, il quale non è altro che Lui, cosicché l'esteriore [dell'uomo primordiale] è creatura e il suo interiore è Dio. Premesso questo, Dio dotò l'uomo della facoltà di disporre di tale tempio [il corpo umano], come Egli « dispone dell'ordine dal cielo » — che è il grado supremo dell'esistenza — « fino alla terra » — che è il piú basso — giacché l'elemento terra occupa la base della gerarchia degli elementi (16).

Parlando delle donne, il Profeta le chiama *an-nisâ,* plurale cui non corrisponde singolare (17); disse infatti: « Tre cose del vostro mondo mi furono rese degne d'amore, le donne (*an-nisâ*)... », e non « la donna » (*al-mar'ah*), alludendo cosí al fatto che le donne occupano un grado ontologico posteriore al suo; la radice della parola *nisâ* significa in realtà susseguire, essere l'ultimo. Ma il Profeta amò le donne appunto per il loro grado ontologico, perché erano il ricettacolo passivo del suo atto, e sono poste rispetto a lui come la Natura universale (*at-tabî'ah*) rispetto a Dio; proprio nella Natura universale Dio fa schiudere le forme del mondo per proiezione della sua volontà e mediante il comando [o l'atto, *al-amr*] divino, che si manifesta come atto sessuale nel mondo delle forme costituite dagli elementi, come volontà spirituale (*al-himmah*) nel mondo degli spiriti di luce e come conclusione logica (18) nell'ordine discorsivo, il tutto non essendo altro che l'atto d'amore del ternario primordiale riflettentesi in ciascuno di questi aspetti.

Chi ama cosí le donne, le ama d'amore divino; chi le ama invece unicamente in virtú dell'attrazione naturale, priva se stesso della conoscenza inerente a tale contemplazione. L'atto sessuale

(16) *Cor.*, XXXII, 5.

(17) Secondo l'esegesi di an-Nâbulusî, la forma collettiva esprime sempre la passività.

(18) Cioè come l'« accoppiamento » delle premesse, che genera la conclusione.

sarà per costui una forma senza spirito; ovviamente lo spirito è sempre immanente alla forma in sé, ma rimane impercettibile a chi accosta la propria sposa — o una donna qualsiasi — soltanto per la voluttà, senza conoscere l'oggetto reale del suo desiderio. Quest'uomo è tanto ignorante nei confronti di se stesso quanto lo sarebbe uno straniero cui egli non si è mai rivelato.

> Gli uomini sanno che sono innamorato;
> tuttavia non sanno di chi...

Ciò s'addice ottimamente a chi ama solo per la voluttà, vale a dire chi ama il sostegno della voluttà, la donna, ma rimane ignaro del significato spirituale di tutto questo. Se lo conoscesse, saprebbe grazie a cosa gioisce, e chi [realmente] gioisce di tale voluttà (19); egli sarebbe pertanto [spiritualmente] perfetto (20).

Come la donna [nella sua condizione naturale, non nella sua essenza intelligente] occupa un grado inferiore a quello dell'uomo (21) — in conformità alla parola coranica: « ...quanto agli uomini, essi precedono [nella loro dignità legale] le donne di un grado... » (22) — parimente l'essere creato « nella forma di Dio » occupa un grado gerarchicamente inferiore a Colui che lo creò « nella sua forma », malgrado l'identità della forma dell'uno e dell'altro. Proprio per questo grado, che distingue il Creatore dalla creazione, Dio è « indipendente dai mondi », ed è il primo agente; difatti il secondo agente è la « forma », quantunque non abbia evidentemente la funzione di principio autonomo. Cosí le determinazioni essenziali (*al-a'yân*) si distinguono tra loro in virtú dei gradi [ontologici], e in questo modo tutti i conoscitori [di Dio] accordano a ogni cosa reale il suo grado di realtà; quindi Muhammed — su di lui la benedizione e la pace! —

(19) La realtà divina essendo a un pari il soggetto e l'oggetto veri di ogni atto primordiale.

(20) Per l'unione, nella sua coscienza spirituale, delle complementarità primordiali.

(21) Ibn 'Arabî precisa, nelle *Futûhât,* che la donna è virtualmente capace delle stesse perfezioni spirituali dell'uomo, il che è provato dall'esistenza di donne « perfette come la madre di Cristo, la sposa di Faraone e la figlia del Profeta »; solo che la condizione cosmica della donna è inferiore a quella dell'uomo, quindi le donne spiritualmente perfette sono piú rare degli uomini pervenuti a tale perfezione.

(22) *Cor.*, II, 228.

Google

dovette amare le donne d'amore divino. Per quel che concerne Dio, Egli « dà a ogni cosa la propria natura » (23), quindi la propria realtà; e questo significa che Egli dà a ogni cosa solo quanto le è essenzialmente dovuto, appunto con ciò che essa rappresenta [come possibilità].

Il Profeta ricordò innanzi tutto le donne, perché rappresentano il principio passivo e perché la Natura universale [che è il principio plastico universale] precede quanto si manifesta a cominciare da essa per [l'azione della] « forma ». Ma in realtà la Natura universale non è altro che lo Spiro misericordioso (*an-nafas ar-rahmânî*) nel quale si dispiegano le forme del mondo, dall'eccelsa all'infima, per l'infusione (*suryân*) del soffio divino nella *materia prima* (*al-jawhar al-hayûlânî*); è quanto accade per il mondo dei corpi [terreni e celesti]; l'infusione del soffio divino [nella Natura totale] nel momento della manifestazione degli spiriti di luce e delle condizioni [generali d'esistenza] è invece d'un altro tipo (24).

Nella sentenza [« tre cose del vostro mondo... »] il Profeta fece prevalere il femminile sul maschile, insistendo con questo sulla funzione delle donne; per dire « tre » usò infatti *thalâthun,* termine che in arabo è riferito soltanto a una comunità femminile; tuttavia delle tre cose enumerate [ossia le donne, i profumi e la preghiera] una è maschile, il profumo; e gli Arabi fanno sempre prevalere il maschile; dicono per esempio: « le ragazze e il ragazzo sono arrivati » e non « arrivate », non considerando la preminenza numerica dell'elemento femminile in un gruppo. Ma il Profeta conosceva perfettamente la lingua araba [era dunque pienamente consapevole dell'uso insolito del termine], e volle alludere al significato spirituale di questo amore, che gli era stato ispirato senza che l'avesse scelto volontariamente; Iddio del resto gli « insegnò » in tal modo ciò che « non sapeva » prima (25) e il favore divino fu per lui immenso. Esprimendosi cosí, fece quindi prevalere il femminile sul maschile; e chi conosce meglio di lui le verità principiali ed è piú perspi-

(23) *Cor.*, XX, 50.

(24) Ne consegue che per Ibn 'Arabî la Natura universale (*tabî'at al-kull*) è analoga a ciò che gli Indú designano come *Prakriti,* mentre la *materia prima* (*al-jawhar al-hayûlânî*) non corrisponde che alla sostanza plastica del mondo formale, proprio come ritengono anche i cosmologi ellenizzanti.

(25) *Cor.*, XCVI, 5.

cace riguardo alle leggi? Inoltre dispose simmetricamente la prima e l'ultima delle tre cose nominate mediante il genere femminile e inserí tra queste la realtà maschile, poiché iniziò col ricordare le donne e finí con la preghiera, ambedue nozioni di genere femminile; invece il profumo venne citato tra le due per analogia con la situazione ontologica del Profeta medesimo: [in effetti] l'uomo è posto come mediatore tra l'Essenza (*dhât*), dalla quale emana, e la donna, che emana da lui; si trova pertanto tra due entità femminili, di cui l'una, l'Essenza, è femminile per nozione, e l'altra è realmente femminile, come le donne nella frase enunciata dal Profeta sono realmente femminili, mentre l'orazione è tale solo verbalmente; quanto al profumo, esso è posto tra le due come Adamo tra l'Essenza che lo manifesta ed Eva che si manifesta a cominciare da lui. Se preferisci, puoi per altro sostituire « essenza » con « qualità » o « potenza »; qualunque sia il termine da te scelto per la prima entità, esso sarà sempre femminile, quand'anche seguissi l'uso di alcuni [cosmologi] che fanno di Dio « la causa » dell'universo, giacché « la causa » è pure un termine femminile (26).

* * *

Il significato spirituale del profumo, che il Profeta ricordò dopo le donne — a motivo dei profumi dell'esistenza (27) presenti in esse, cosa che comunemente fa dire: il miglior profumo è l'abbraccio della diletta — è questo: il Profeta fu creato come l'adoratore (*al-'abd*) per antonomasia, che non alzò mai la testa per attribuirsi la signoria (28), e non cessò di prosternarsi e di stare in piedi dinanzi a Dio nello stato di [perfetta] ri-

(26) Al-Qashânî fa notare che la natura maschile corrisponde alla determinazione, mentre quella femminile è relativamente indeterminata, dal momento che assomiglia alla sostanza ricettiva non formata; proprio tale aspetto della natura femminile viene trasposto per analogia capovolta dal simbolismo verbale nella Natura principiale, la cui realtà eccede ogni determinazione o forma.

(27) Letteralmente: dell'« esistenziazione » (*takwîn*); si tratta degli « spiri » (*anfâs*) della misericordia divina che « dilata » (*naffasa*) le possibilità suscettibili d'esistenza.

(28) Secondo il detto del Profeta: « Dite di me: il servo (*'abd*) di Dio e il suo inviato, affinché non cadiate nell'esagerazione manifestata dagli uomini nei confronti di mio fratello Gesú ».

cettività, finché Iddio trasse da lui ciò che ne creò, e gli conferí la funzione attiva nel mondo delle emanazioni (*anfâs*) spirituali che sono i profumi dell'esistenza [rinnovantesi senza posa a principiare dagli archetipi]. Per questo il profumo gli fu reso degno d'amore ed egli ne parlò dopo le donne.

Con questo ordine [che va dalle donne ai profumi e all'orazione] il Profeta rispettò quello ascendente della manifestazione divina [che, nella prospettiva relativa, procede dalla potenzialità indistinta della sostanza passiva verso l'attualizzazione completa di tutti i suoi contenuti virtuali], ordine cui allude la sentenza coranica: « Colui che eleva per gradi, il Signore del Trono... » (29); Dio è chiamato qui « Signore del Trono » per la sua « intronizzazione » [nel momento della sua manifestazione totale] col suo nome il Clemente (*ar-rahmân*) [secondo la parola: « Il Clemente s'assise sul Trono » (30)]; tutto ciò che il Trono racchiude è raggiunto dalla misericordia (*rahmah*) divina, conformemente al detto (*hadîth qudsî*): « La mia misericordia racchiude ogni cosa », come il Trono racchiude ogni cosa (31). La misericordia divina, si diffonde all'interno del mondo attraverso il principio di tale rivelazione del *rahmân* sul Trono che contiene tutto (*al-'arsh al-muhît*), come abbiamo già spiegato in questo libro e nelle *Futûhât*.

Il profumo è posto in relazione con l'unione sessuale nel passo coranico attestante l'innocenza di 'Aishah [la sposa del Profeta calunniata ingiustamente da certuni]. Dio disse in pro-

(29) *Cor.*, XL, 15.
(30) *Cor.*, XX, 5.
(31) Il Trono (*al-'arsh*) « racchiude ogni cosa »; esso è il simbolo della manifestazione universale considerata nel suo dispiegamento totale, che comporta l'equilibrio e l'armonia, ed è il sostegno dell'epifania gloriosa di Dio, della misericordia-beatitudine (*ar-rahmâniyah*). Il dispiegamento totale del cosmo, quantunque atemporale nell'ottica divina, appare in modo relativo come il suo compimento finale. Il Trono divino è « sull'acqua » (*Cor.*, XI, 7), domina cioè l'insieme delle potenzialità cosmiche o l'oceano della sostanza primordiale; questo ricorda il simbolismo indú e buddhista del loto che si schiude sulla superficie dell'acqua e che è insieme l'immagine dell'universo e la dimora della Divinità rivelata. Essenzialmente il Trono s'identifica con lo Spirito universale.

Ogni cosa, considerata nella sua natura primordiale, è nella prospettiva sufica il Trono di Dio. In particolare il cuore del contemplativo s'identifica col Trono, come il loto, secondo il simbolismo indú e buddhista, s'identifica col cuore.

posito: « Le donne impure siano per gli impuri, e gli uomini impuri per le impure, e le donne pure siano per i puri, e gli uomini puri per le pure; costoro sono esenti da ciò che dicono [i calunniatori]... » (*Cor.,* XXIV, 26), [passo che può essere anche tradotto: « Le donne maleolenti siano per i maleolenti, e gli uomini maleolenti per le maleolenti, e le donne beneolenti siano per i beneolenti, e gli uomini beneolenti per le beneolenti... »]; i puri sono quindi descritti come esalanti un buon odore [come la buona parola è chiamata nel Corano *tayibah,* ossia « buona » o « beneolente »], perché la parola è essenzialmente soffio, come l'odore è essenzialmente esalazione; pertanto la parola può essere detta beneolente o maleolente a seconda di quel che manifesta col suo contenuto verbale. In quanto la parola [o il soffio] è principialmente divina, nella sua realtà essenziale, ogni enunciazione è buona [o beneolente]; ma appena viene proposta la distinzione tra il bene e il male (32), essa è sia buona [o beneolente] sia cattiva [o maleolente]. Cosí il Profeta disse dell'aglio: « È una pianta di cui detesto l'odore », e non « che io detesto », poiché l'essenza stessa di una cosa non è mai detestabile (33); se ne detesta solo una certa manifestazione, tale avversione potendo per altro dipendere da un'usanza, dalla non affinità delle nature, da una tendenza individuale, da una legge sacra, da una mancanza di perfezione richiesta o anche da altri fattori.

Dal momento che l'ordine (*al-amr*) divino si suddivide in bene e male, come abbiamo poc'anzi dimostrato, il Profeta fu dotato dell'amore del bene [o del buon odore] con l'esclusione del male [o del cattivo odore]. Il Profeta disse che gli angeli sono offesi dai cattivi odori; e poiché l'uomo fu creato d'« argilla di fango fermentato » (34), cioè putrefatto, gli angeli lo detestano per natura. Lo scarabeo invece non sopporta il profumo della rosa, che nondimeno è uno dei migliori, ma per lo scarabeo è cattivo. Cosí ogni uomo che ha, mentalmente e formalmente, il temperamento dello scarabeo, non sopporta la veri-

(32) Cioè: appena viene considerata nella sua particolarità distintiva, che è o conforme o contraria alle perfezioni dell'Essere.

(33) Perché questa essenza dipende da una necessità cosmica, da un'« idea » platonica.

(34) *Cor.*, XV, 26.

tà quando l'ascolta, ma gusta in compenso la vanità, secondo la sentenza coranica: « ...coloro che credono nella vanità e non credono in Dio... » (35), e subito dopo: « ...quelli sono i perduti », che si perdono da soli, giacché chi non distingue il bene dal male [o il buon odore dal cattivo] non ha intelligenza.

Dio ispirò al Profeta unicamente l'amore del bene in ogni cosa, e non vi è, in sostanza, altro che il bene. È concepibile che esista al mondo una persona che sperimenti soltanto il bene in qualunque cosa e ne ignori il male? Diremo che ciò è impossibile, poiché nel principio stesso da cui emana il mondo, ossia in Dio, troviamo il rifiuto e l'amore; ora il male non è altro che quanto si detesta, e il bene quanto si ama (36); il mondo è creato « nella forma di Dio » [dunque secondo il rifiuto e l'amore]; e l'uomo è creato secondo due forme [quella di Dio e quella del mondo]. Non può pertanto esistere una persona che percepisca un unico aspetto della realtà; ne può esistere invece una che distingue il bene dal male [o il beneolente dal maleolente] pur sapendo del resto che quanto è cattivo per il suo sapore è buono in sé, qualora si prescinda dal sapore. Certo può accadere che tale essere sia distratto, per la sua concentrazione sul bene, dalla sensazione del cattivo; ma pretendere che il male possa scomparire dal mondo, vale a dire dal cosmo, è una cosa impossibile. È vero che la misericordia divina si manifesta sia nel male che nel bene; [poiché non vi è male assoluto, ogni male palesa quindi degli aspetti di bene, seppure minimi]; un essere malvagio è buono in sé [nell'omogeneità del sistema chiuso che egli rappresenta], e a lui il buono appare malvagio; non esiste nulla di buono che non sia malvagio in una visuale e per un certo essere, e inversamente, come abbiamo appena dimostrato (37).

(35) XXIX, 52.

(36) Ibn 'Arabî pensa qui al significato attribuito « di fatto » alla parola male, e non a quello che si dovrebbe attribuirle « in principio ». È tuttavia sorprendente che Ibn 'Arabî non precisi questa sfumatura, o che lo faccia solo implicitamente dicendo che non è dotato d'intelligenza chi non distingue il bene dal male. Se gli angeli provano un'avversione per l'uomo, ciò è dovuto ad una ragione oggettiva, la « luce » di cui sono creati essendo piú conforme all'Essere dell'« argilla putrefatta ».

(37) Il male è « buono » non in quanto si contrappone a un bene, bensí per il suo fondamento ontologico, che è senza dubbio positivo, poi nella sua causalità che implica inevitabilmente fattori positivi, e infine nella sua necessità cosmica.

* * *

Il terzo termine, che completa [il ternario esprimente] la singolarità primordiale [la sapienza mohammediana], è la preghiera (*aç-çalâh*), di cui il Profeta disse: « Il refrigerio degli occhi mi è dato nella preghiera » [cioè trova in essa la sua consolazione] (38); la preghiera è infatti una contemplazione e un appello segreto scambiati tra Dio e il suo servo, conformemente alla parola divina: « Ricordatevi di me, Io mi ricorderò di voi... » [o « Menzionatemi, Io vi menzionerò », *adhkurunî adhkurkum*] (39). La preghiera, secondo la parola fedelmente trasmessa dal Profeta, è un culto il cui significato viene diviso tra Dio e il suo servo e si riferisce quindi sia a Dio che all'individuo: « Ho diviso la preghiera tra me e il mio servo in due metà, l'una è dovuta a me, l'altra al mio servo; e il mio servo riceverà ciò che domanda ». Cosí [nella recitazione della sura *al-fâtihah* (40) che costituisce il testo principale della preghiera rituale] il servo dice: « Nel nome di Dio, il Clemente (*ar-rahmân*), il Misericordioso (*ar-rahîm*) », e Dio risponde: « Il mio servo mi menziona [o si ricorda di me] »; il servo prosegue: « Lode a Dio, il Signore dei mondi », e Dio dice a sua volta: « Il mio servo mi rende grazie »; il servo continua: « Il Clemente, il Misericordioso », e Dio: « Il mio servo mi loda »; il servo recita: « Il Re del giorno del giudizio », e Dio dice: « Il mio servo mi glorifica, si rimette a me ». Ecco la prima metà della preghiera, quella riferita solo a Dio, sia lode a Lui! Poi il servo pronunzia: « Te adoriamo e da te imploriamo il soccorso », e Dio: « Questo è diviso tra me e il mio servo, e il mio servo riceverà ciò che domanda »; tale versetto esprime dunque una mutua partecipazione. Quando in seguito il servo dice: « Guidaci sulla diritta via, la via di coloro su cui è la tua grazia, non di coloro che subiscono la tua collera, né di coloro che errano », Dio dice: « Tutto questo spetta al mio servo, e il mio servo riceverà ciò che domanda ». La seconda metà della preghiera si riferisce pertanto esclusivamente all'individuo, come la

(38) Gli occhi, secondo la metafora araba, si rinfrescano quando cessano l'amarezza e il bruciore delle lacrime.
(39) *Cor.*, II, 152.
(40) *Cor.*, I.

prima metà si riferisce soltanto a Dio. Il che fa comprendere la necessità [rituale] di recitare tale sura [nella preghiera]; chi non la recita non compie la preghiera divisa tra Dio e il suo servo.

La preghiera è un appello segreto scambiato tra Dio e l'adoratore; essa è dunque anche un'invocazione (*dhikr*) [parola che significa indifferentemente: invocazione, menzione, rievocazione, reminiscenza]. Ora chi invoca Dio, si trova in presenza di Dio, secondo la sentenza divina (*hadîth qudsî*) fedelmente trasmessa dal Profeta: « Io assisto all'invocazione di chi m'invoca » (*anâ jâlisu man dhakaranî*); e chi si trova in presenza di Colui che egli invoca, lo contempla, se è dotato della vista intellettuale. Sono queste la contemplazione (*mushâhadah*) e la visione (*ru'yah*), ma chi non possiede la vista intellettuale (*baçar*) non contempla Dio. L'adoratore può giudicare da tale presenza o assenza di visione nella preghiera il proprio grado spirituale. Se non vede Dio, lo adori quindi per mezzo della fede « come se lo vedesse » [conformemente alla definizione dell'*ihsân,* la virtú spirituale, data dal Profeta: « Equivale ad adorare Dio come se tu lo vedessi, e se non lo vedi, tuttavia Lui ti vede »]; e se l'immagini davanti a sé [letteralmente: nella sua *qiblah,* l'orientazione rituale] quando gli rivolge il suo appello (41), e « presti orecchio » a ciò che Dio gli risponderà. Se egli è l'*imâm* [ossia colui che guida la preghiera in comune] del proprio microcosmo e degli angeli che pregano con lui — e chiunque compia la preghiera è indubbiamente *imâm,* poiché gli angeli pregano dietro l'adoratore che prega da solo, come attesta la parola profetica — attua appunto con questo la funzione dell'inviato divino nella preghiera, nel senso che egli è il rappresentante di Dio; quando recita [rialzandosi dall'inclinazione]: « Dio ode chi lo loda », annunzia a se stesso e a coloro che pregano dietro di lui che Dio l'ha udito; e gli angeli e gli altri presenti rispondono: « Nostro Signore, a te la lode! ». Difatti è Dio a

(41) Secondo il detto del Profeta: « In verità, Dio è presente nella *qiblah* di ognuno di voi »; an-Nâbulusî aggiunge: « Questa concentrazione immaginativa non è contraria alla fede quando viene esercitata consapevolmente, sapendo che si è impotenti a comprendere Dio con l'immaginazione; è scritto infatti nel Corano: Noi non imponiamo ad alcuna anima se non quanto essa può sopportare » (II, 286; VI, 152; VII, 42).

dire per bocca del suo adoratore: « Dio ode chi lo loda » [sia l'enunciazione che la risposta essendo prescritte nella preghiera rituale]. Considera a quale sublime funzione corrisponda la preghiera e a quale scopo conduca! Chi non è pervenuto al grado della visione spirituale (*ar-rû'yah*) nella preghiera non l'ha attuata pienamente e non vi trova ancora « il refrigerio degli occhi », giacché non vede Colui al quale si rivolge. Se egli non ode ciò che Dio gli risponde nella preghiera, non fa parte di coloro che « prestano orecchio »: chi non è presente dinanzi al suo Signore mentre prega, non l'ode né lo vede, non è sostanzialmente nello stato di preghiera, e la parola coranica « chi presta orecchio ed è testimone » non gli s'addice. La preghiera si distingue da qualsiasi altro rito [d'obbligo comune] per il fatto che esclude, finché dura, ogni altra occupazione [rituale o profana]; ma la cosa piú grande in tutto ciò che essa comporta in parole e gesti, è il ricordo di Dio [o l'invocazione di Dio, *dhikr-ullâh*]. Abbiamo del resto già spiegato nelle *Futûhât* lo stato dell'uomo perfettamente virile durante la preghiera. Invero Dio disse: « ...la preghiera impedisce le trasgressioni passionali e il peccato grave ». (42), proprio perché l'adoratore è tenuto ad occuparsi unicamente d'essa, finché dura; « ma certo l'invocazione di Dio (*dhikr-ullâh*) è piú grande... » (43). La qual cosa, riferita alla preghiera, deve essere compresa nel senso che l'invocazione [o l'appello] rivolta da Dio al suo servo, nel momento della risposta divina alla domanda e alla lode, è piú grande di quella diretta dall'adoratore a Dio; la grandezza essendo attribuibile solo a Dio, lode a Lui. Perciò Egli disse: « ...Dio conosce quello che voi fate » (44), e « ...o chi presta orecchio ed è testimone... » (45), ossia chi presta orecchio all'appello (*dhikr*) che Dio gli rivolgerà nella preghiera.

Diremo pure in proposito: poiché l'esistenza deriva da un movimento intelligibile, il medesimo che produce il mondo movendo dal suo stato di non manifestazione fino alla sua manifestazione, la preghiera rituale sintetizza tutti i movimenti, che so-

(42) *Cor.*, XXIX, 45.
(43) *Ibid.*
(44) *Ibid.*
(45) « In ciò vi è davvero un monito per chi ha un cuore, o chi presta orecchio ed è testimone [o cosciente] » (*Cor.*, L, 37).

no [essenzialmente] tre, e cioè: un movimento ascendente, che corrisponde alla posizione eretta dell'adoratore, uno orizzontale, analogo alla posizione inclinata, e uno discendente, indicato dalla prosternazione rituale. Il movimento ascendente corrisponde per altro all'atteggiamento per eccellenza dell'uomo, mentre la tendenza dell'animale è orizzontale, e quella delle piante discendente [i loro organi nutritivi essendo le radici]. I minerali non hanno invece movimento proprio; quando una pietra si muove obbedisce a un impulso estraneo (46).

Circa la parola del Profeta: « il refrigerio degli occhi mi è dato nella preghiera », la sua forma manifesta esplicitamente che tale stato non è il risultato di una tendenza individuale, giacché la rivelazione (*tajallî*) di Dio nella preghiera è un atto divino e non un atto dell'orante. Se il Profeta non avesse ricordato questa sua condizione, ciò avrebbe significato che aveva ricevuto l'ordine di compiere la preghiera senza che Dio gli si fosse rivelato in essa. Ma dal momento che questo ordine era l'espressione di un favore divino nei suoi confronti, il Profeta disse: « il refrigerio degli occhi mi è dato nella preghiera ». Ora il « refrigerio degli occhi » non è altro che la contemplazione del Diletto, contemplazione che [secondo i significati di « riposo » e d'« immobilità » contenuti nel termine *qurrah,* « refrigerio »] riposa l'occhio dell'amante e fa sí che rimanga immobile nella sua visione, cosicché non guarda, volontariamente o involontariamente, nient'altro nello stesso tempo. Per questo è proibito distrarsi [dall'orientazione rituale] durante la preghiera, poiché ogni distrazione è un furto di Satana all'adorazione, con cui impedisce all'adoratore di contemplare il suo Diletto. Se fosse veramente il Diletto [che egli cerca di contemplare], l'adoratore che distoglie il volto dall'orientazione rituale, non si volgerebbe di certo; ma ogni uomo è consapevole del suo stato d'animo, e conosce perfettamente qual è il suo atteggiamento spirituale durante l'ado-

(46) Commenta al-Qashânî che i tre movimenti « esistenziali » raffiguranti i gesti del fedele e le tendenze naturali delle tre categorie di esseri organici, sono principialmente: il movimento creatore discendente, che s'allontana per cosí dire dal Principio per stabilire i fondamenti dell'universo, poi quello creatore ascendente, che fa schiudere i gradi della manifestazione a cominciare dalla loro base « materiale », e infine quello d'espansione « orizzontale » della manifestazione ai suoi diversi livelli d'attualità. Ciò collima rigorosamente con le tre tendenze universali denominate *guna* dagli indú.

razione, giacché: « ...l'uomo è testimone di se stesso, qualunque sia la scusa accampata » (47); vale a dire distingue perfettamente tra la menzogna e la sincerità nel suo animo, essendo impossibile che un essere ignori il proprio stato, oggetto del suo assentimento (*dhawq*) diretto.

Ciò che viene designato col termine « preghiera » (*çalâh*) comporta pure altre distinzioni; difatti, conformemente al testo coranico, Dio ci ordina da un lato di rivolgergli la preghiera, e dall'altro ci fa sapere che Lui stesso ci dispensa la grazia della sua « preghiera » (*çalâh*), che « prega » su di noi (48), di modo che la preghiera va da noi a Lui e da Lui a noi. Quando è Dio a « pregare », lo fa in virtú del suo nome l'Ultimo (*al-âkhir*), poiché in tale aspetto la sua manifestazione presuppone la manifestazione preliminare dell'essere creato. Ora questa [la rivelazione divina secondo il senso del nome l'Ultimo] è soltanto la determinazione di Dio che l'adoratore « crea » nella sua orientazione spirituale, sia con la visione intellettiva, sia col credo dogmatico. È la conformazione della Divinità al credo: la Divinità varia a seconda della capacità del suo « luogo » [o ricettacolo] di rivelazione; come espresse Junayd rispondendo alla domanda [sulla relazione esistente tra il conoscitore e la conoscenza di Dio]: « Il colore dell'acqua è quello del suo recipiente »; è una risposta davvero magistrale, toccante la natura del tema trattato; ciò [vale a dire la determinazione divina « creata » nel corso della preghiera] è Dio in quanto « prega » su di noi. Se viceversa siamo noi a pregare, il nome l'Ultimo si riferisce a noi, nel senso che allora esso ci contiene, a motivo di quel che abbiamo appena spiegato sulla condizione divina corrispondente a questo nome (49); siamo in tal caso presso Dio, nella misura del nostro stato [spirituale], cosicché Egli ci guarda solo in virtú della forma [spirituale] da noi stessi manifestata; proprio chi prega infatti rimane sempre indietro (50). Si legge nel Corano: « [Non vedi che tutti glorificano Dio, quel-

(47) *Cor.*, LXXV, 14-15.

(48) Ossia ci benedice, il verbo *çalla* possedendo il duplice significato di « pregare » e di « benedire ».

(49) In altre parole: noi veniamo « dopo » poiché la nostra preghiera presuppone qualcuno cui è rivolta, cioè Dio.

(50) Ossia chi limita o chi riduce, chi determina il contenuto in funzione del ricettacolo.

li che sono nei cieli e sulla terra, e gli uccelli che volano a schiere?]. Ognuno conosce la sua preghiera e la sua lode... » (51); ossia conosce il suo grado di « ritardo » [o d'inferiorità] nell'adorazione [rispetto a ciò che sarebbe un'adorazione pienamente adeguata] del suo Signore, e [conosce] la sua lode che è [conforme a] quanto la sua capacità [spirituale, *al-isti'dâd*] può affermare sulla trascendenza divina. « V'è qualcosa che non celebri la sua lode? » (52), cioè la lode del suo Signore, il Sapiente, il Perdonatore; [« ma voi non comprendete la loro lode »]: noi non possiamo comprendere la lode [i modi di lode] dell'intero universo in maniera distinta, ogni cosa considerata separatamente.

Il pronome, nella frase « v'è qualcosa che non celebri la sua lode », si riferisce in una certa visuale alla cosa medesima, vale a dire la creatura loda con ciò che essa è. Questo è analogo a quanto dicevamo del credente, ossia che egli loda la Divinità conforme al suo credo e vi si connette cosí lui stesso; ora ogni atto torna al suo autore, di modo che il credente loda se stesso, come l'opera loda il suo artista, qualunque perfezione e qualunque manchevolezza essa manifesti ricadendo sul suo autore. Parimente la Divinità [in quanto] conforme al credo è creata da chi si concentra su di essa, ed è la sua opera. Lodando quello in cui crede, il credente loda la sua anima, e per questo condanna un credo diverso dal suo; se fosse equo non lo farebbe; però chi è fermo su una particolare adorazione, ignora necessariamente [la verità intrinseca di altre religioni], appunto perché il suo credo in Dio implica una negazione di altre forme di fede. Se conoscesse il significato della parola di Junayd: « Il colore dell'acqua è quello del suo recipiente », ammetterebbe la validità di ogni credo, e riconoscerebbe Dio in qualsiasi forma e in qualsiasi oggetto di fede. Il fatto è che costui non ha la conoscenza [di Dio] ma poggia unicamente sull'opinione (*zann*), di cui parla la sentenza divina: « Io mi conformo all'opinione che il mio servo ha di me », cioè: Io mi manifesto al mio adoratore solamente nella forma del suo credo; che egli quindi, se vuole, generalizza o determina. La Divinità conforme al credo è quella che può essere definita, ed

(51) *Cor.*, XXIV, 41.
(52) *Cor.*, XVII, 44.

è il Dio che il cuore del credente può contenere [secondo la parola divina: « Né i cieli né la terra possono contenermi, ma il cuore del mio servo fedele mi contiene »]. Difatti la Divinità assoluta non può essere contenuta da alcuna cosa, dal momento che è l'Essenza stessa delle cose e la propria Essenza; non si dice di un essere qualsiasi che contenga se stesso; d'altronde non si dice nemmeno il contrario. Comprendi dunque! Dio — sia glorificato — dice la verità, ed è Lui a condurre sulla diritta via.

Google

Digitized by Google

GLOSSARIO DEI TERMINI ARABI

al-'abd: il servo, lo schiavo; indica nel linguaggio religioso l'adoratore, e piú genericamente la creatura in quanto dipende dal suo Signore (*rabb*). Cfr. pp. 98, 145.

'Abd al-Karîm al Jîlî, ibn Ibrâhîm, ca. 1365-ca. 1417: sufi. Scrisse tra l'altro il celebre libro *Al-Insân al-kâmil,* « L'Uomo universale ». Cfr. pp. 10, 56.

'Abd ar-Razzâq al-Qashânî: sufi del XIII secolo, commentatore di Ibn 'Arabî. Cfr. p. 13.

Abu Sa'îd al-Kharrâz: famoso sufi di Bagdad, morto al Cairo nell'899. Cfr. p. 48.

'açâ: verga; passato prossimo del verbo « disubbidire ». Cfr. p. 131.

Açaf ibn Barkhiyâ: nome d'un sapiente, compagno di Salomone. Cfr. p. 107.

adab: educazione, cortesia, garbo. Cfr. p. 41.

'adam: vedasi *'udum*.

adhkurunî adhkurkum: « Ricordatevi di me, Io mi ricorderò di voi », o « Menzionatemi, Io vi menzionerò » (*Cor.*, II, 152). Cfr. p. 149.

al-'adl: la giustizia, l'equità; nome divino. Cfr. p. 35.

afâda: traboccare, emanare. V. *fayd*.

al-af'âl: plurale di *al-fi'l*: l'azione, l'attività; *al-af'âl al-ilâhiyah*: le attività divine. Cfr. p. 118.

ahad: uno; vedi *ahadiyah*. Cfr. pp. 80, 82.

ahâdîth: plurale di *hadîth*.

al-ahadiyah: l'unità; nel Sufismo: l'Unità suprema che non è og-

Google

getto d'alcuna conoscenza distintiva, e non è quindi accessibile alla creatura in quanto tale; solo Dio si conosce nella sua Unità. L'Unità, come stato spirituale, comporta l'estinzione di ogni traccia del creato. Cfr. pp. 71, 72.

ahadiyat al-kutrah: l'unità del molteplice. Cfr. p. 82.

ahl al-haqâiq: « la famiglia delle realtà essenziali »: gli uomini che contemplano le realtà essenziali. V. *haqîqah*. Cfr. p. 41.

'Aīssâ: Gesú. Cfr. p. 85.

al-âkhir: l'Ultimo; nome divino. Cfr. pp. 23, 102, 153.

'âlam al-amthâl: sinonimo di *'âlam al mithâl*.

'âlam al-jabarût: « il mondo dell'Onnipotenza », identificato talvolta con *'âlam al-arwâh*: « il mondo dei (puri) spiriti »; la manifestazione non formale. V. *hahût*.

'âlam al-khayâl: il mondo dell'immaginazione. V. *'âlam al-mithâl*. Cfr. pp. 75, 76.

'âlam al-mithâl o *'âlam al-amthâl*: « il mondo delle analogie », il mondo formale, sia psichico che corporeo; corrisponde a *'âlam al-khiyâl*: « il mondo dell'immaginazione ». Cfr. p. 37.

al-'alî: l'Elevato; nome divino. Cfr. p. 47.

al-âlîn: gli (spiriti) superiori; gli angeli piú vicini a Dio. Cfr. p. 93.

al-amr: l'ordine, il comando; nella teologia: il comando divino, simboleggiato dalla parola creatrice *kun*, « sii ». « In verità, il suo ordine (*amruhu*) quando vuole una cosa consiste nel dirle: sii! ed essa è » (*Cor.*, XXXVI, 82). Il comando corrisponde quindi al Verbo, la parola *amr* ha del resto questo significato in aramaico. Due passi del Corano affermano implicitamente l'identità del comando e della parola (*kalimah*) divina o Verbo: « In verità, Gesú è agli occhi di Dio come Adamo. Iddio lo formò di polvere, poi gli disse: sii (*kun*)! Ed egli fu ». (III, 59). « ...il Messia, Gesú, figlio di Maria, è l'inviato di Dio e il suo Verbo (*kalimatuhu*) che proiettò in Maria, e Spirito da Lui... » (IV, 171). Sulla relazione Verbo-Spirito, vedasi *rûh*. *Al-amr* ha spesso il significato di « realtà », « atto », « cosa attuale »; il comando divino corrisponde all'atto puro e come tale si contrappone alla passività pura della natura (*at-tabi'ah*). Il plurale di *amr*, *umûr*, significa « realtà », ad esempio nell'espressione coranica: « A Dio le realtà (*umûr*) faranno ritorno ». Si tratta evidentemente delle realtà essenziali delle cose, che ritorneranno a Dio; ora que-

ste corrispondono ai molteplici « aspetti » del comando e del Verbo divino. Cfr. pp. 15, 17, 19, 21, 34, 38, 53, 57, 75, 92, 96, 111, 123, 137, 142, 147.

anâ jâlisu man dhakaranî: « Io sono il compagno di chi m'invoca » (*hadîth qudsî*). Cfr. p. 150.

anfâs: plurale di *nafs*.

al-'âqil: il conoscitore, l'intelligente. Il ternario: *al-âqil* (il conoscitore), *al-ma'qûl* (il conosciuto), *al-'aql* (l'intelletto, la conoscenza), ha un'importante funzione nella metafisica. Cfr. p. 138.

al-aql: l'intelletto; *al-'aql al-awwal*: l'Intelletto primo, analogo al Calamo supremo (*al-qalam*) e ad *ar-rûh*; corrisponde al *nous* di Plotino. Cfr. pp. 84, 130.

al-'arsh: il Trono (divino). Cfr. pp. 42, 146.

al-'arsh al-muhît: il Trono (divino) che racchiude ogni cosa. Cfr. p. 146.

asmâ: plurale di *ism*, nome; *al-asmâ al-ilâhiyah* sono i nomi divini, che si suddividono in *asmâ dhâtiyah*, « nomi essenziali », cioè esprimenti la trascendenza pura dell'Essenza, e *asmâ çîfâtiyah*, « nomi qualitativi », esprimenti le qualità universali; questi comprendono anche gli *asmâ af'âliyah*, i nomi che esprimono le attività divine.

asmâ al-husnâ: « i nomi piú belli » o « i nomi di bellezza »; espressione coranica che designa i nomi divini. Cfr. p. 15.

al-awwaliyah: la primordialità. Cfr. p. 23.

al-awwal: il Primo; nome divino. Cfr. pp. 23, 103.

al-a'yân: plurale di *'ayn*, le essenze o determinazioni prime delle cose; *al-a'yân ath-thâbitah*: le « essenze immutabili » o possibilità principiali, gli archetipi.

al-'ayn: l'essenza, la prima determinazione, l'occhio, la sorgente; *al-'ayn ath-thâbitah*, a volte anche semplicemente *al-'ayn*: l'essenza immutabile, l'archetipo, la possibilità principiale di un essere o di una cosa. Cfr. pp. 15, 17, 29, 30, 36, 37, 47, 49, 50, 56, 67, 78, 80, 81, 83, 91, 108, 132, 143.

'aynah: la sua essenza (acc.); forma possessiva di *'ayn*.

'aynuh: la sua essenza (nom.); forma possessiva di *'ayn*.

al-azal: l'eternità senza principio. V. pure *al-qidam*. Cfr. p. 23.

al-azîz: il Potente, il Prezioso, il Diletto; nome divino. Cfr. p. 98.

baçar: vista; vista intellettuale. Cfr. p. 150.

barakah: la benedizione, l'influsso spirituale. Cfr. p. 136.

Google

al-bârî: il Produttore (aspetto del Creatore); nome divino. Cfr. p. 112.

al-barzakh: l'istmo; in senso traslato: lo stato intermedio tra due gradi d'esistenza. Cfr. p. 18.

al-bashar: l'uomo; l'uomo fatto di carne. Cfr. p. 93.

bâtin: interiore, nascosto; contrario di *zâhir*: esteriore, apparente. Si distingue la « scienza interiore » (*al-'ilm al-bâtin*), ossia la scienza esoterica, sufica, dalla « scienza esteriore » (*al-'ilm az-zâhir*) dei dottori della legge. *Al-bâtin*, « l'Interiore », è uno dei nomi coranici di Dio. Cfr. pp. 23, 43, 103, 129.

Bilqîs: nome arabo della regina di Saba. Cfr. p. 101.

aç-çalâh: la preghiera (rituale). Cfr. pp. 149, 153.

aç-çîfât: le qualità o attributi; *aç-çîfât al-ilâhiyah*: le qualità o attributi divini. V. *adh-dhât*. Cfr. p. 118.

aç-çirât al-mustaqîm: la diritta via. Cfr. p. 111.

aç-çûrah: la forma; *aç-çûrat al-ilâhiyah*: la forma divina. Cfr. pp. 18, 25.

adh-dhât: l'Essenza, la Quiddità. La *dhât* di un essere è il soggetto cui si riferiscono tutte le sue qualità (*çifât*); le qualità differiscono tra loro, ma non nella connessione col soggetto. Cfr. pp. 15, 16, 80, 81, 92, 118, 145.

dhâtiyah: essenziale. V. *adh-dhât*. Cfr. p. 20.

adh-dhawq: il gusto; metaforicamene: l'intuizione. Cfr. pp. 27, 153.

dhikr: ricordo, menzione; come rito: invocazione. Cfr. pp. 150, 151.

dhikr-ullâh: invocazione di Dio, ricordo di Dio, menzione di Dio. Cfr. p. 151.

al-façç: il castone. Cfr. p. 8.

al-faqîr ilâ-Llâh: « il povero verso Dio », secondo l'espressione coranica: « O voi uomini, voi siete i poveri (*fuqarâ*) verso Dio, e Dio, Lui, è il Ricco, il Glorioso » (XXXV, 15); in particolare ogni uomo che segue una via contemplativa viene chiamato *faqîr ilâ-Llâh* o soltanto *faqîr*, il cui equivalente persiano è derviscio (*derwish*). L'attribuzione del nome fachiro a taluni asceti di bassa casta che si esibiscono sulle pubbliche piazze dell'India, deriva da una corruzione del significato originario del termine. Cfr. p. 126.

al-faqr: l'indigenza, la povertà; la povertà spirituale. Cfr. p. 83.

al-fard: il singolare. Cfr. p. 137.

al-fâtihah: « l'Aprente », la prima sura del Corano, preghiera rituale dell'Islam. Cfr. p. 149.

al-fayd: il traboccamento, il flusso, l'effusione, l'emanazione; questa, nella metafisica, non va concepita come un'emanazione sostanziale: « il traboccamento » dell'Essere infinito sulle possibilità relative non è evidentemente un'uscita dell'Essere da se stesso. Cfr. p. 16.

al-fayd al-aqdas: « l'Effusione santissima », la manifestazione principiale, sovraformale. Cfr. p. 17.

al-fayd al-muqaddas: « l'Effusione santa », la manifestazione di Dio nelle forme. Cfr. p. 17.

al-fitrah: la natura primordiale, incorrotta. Cfr. p. 112.

fuçûç: castoni; plurale di *façç*.

al-fuqarâ: gli indigenti, i poveri; i poveri nello Spirito. Cfr. p. 83.

al-furqân: la discriminazione; nome coranico del Libro rivelato — o della rivelazione in genere — nel suo aspetto di legge. V. *al-qur'ân*. Cfr. pp. 19, 70.

al-ghaffâr: il Perdonatore; nome divino. Cfr. p. 35.

ghanî binafsihi: letteralmente, ricco per se stesso, cioè indipendente. Cfr. p. 16.

al-ghayb: il mistero, il non manifestato. Cfr. p. 37.

al-ghayb al-mutlaq: il mistero assoluto, la non manifestazione pura. Cfr. p. 37.

al-Ghazzâlî, Abû Hâmid Muhammed: 1058-1111, grande teologo e vivificatore delle scienze religiose dell'Islam. Cfr. p. 54.

al-habâ: la sostanza plastica universale, la *materia prima*. Cfr. p. 84.

al-hadarât: plurale di *hadarah*, le Presenze (divine), o le modalità della Presenza divina nella contemplazione. Si distinguono queste principali « Presenze » divine:

1. *hadarat al-ghayb al-mutlaq*: la Presenza (divina) nella non manifestazione assoluta;
2. *hadarat al-ghayb al-mudâfî*: la Presenza (divina) nella non manifestazione relativa;
3. *hadarat ash-shahâdat al-mutlaqah*: la Presenza (divina) nella manifestazione assoluta;
4. *al-hadarat al-jâm'iyah*: la Presenza (divina) totale. Cfr. p. 37.

Google

hadarat al-khayâl: la Presenza (divina) nel mondo dell'immaginazione. V. *'âlam al-mithâl*. Cfr. p. 63.

hadîth: sentenza, parola del Profeta trasmessa al di fuori del Corano da una catena di mediatori noti; vi sono due tipi d'*ahâdith*: *hadîth qudsî* (sentenza sacra) che designa una rivelazione diretta, in cui Dio parla in prima persona per bocca del Profeta; *hadîth nabawî* (sentenza profetica) che designa una rivelazione indiretta, in cui il Profeta parla per se stesso. Cfr. pp. 25, 53, 146, 150.

al-hâhût: la natura essenziale di Dio; derivazione dal nome divino *huwa,* « Lui », formata per analogia con i seguenti termini, che citiamo nel loro ordine gerarchico discendente:
al-lâhût: la natura divina (creatrice),
al-jabarût: la potenza, l'immensità divina, il mondo aformale,
al-malakût: il regno angelico, il mondo spirituale,
an-nâsût: la natura umana, soprattutto la forma corporea dell'uomo. Cfr. pp. 86, 116, 117.

al-hakam: il Giudice; nome divino. Cfr. p. 36.

al-hakîm: il Sapiente; nome divino. Cfr. pp. 35, 99.

al-hâl: plurale *ahwâl*, lo stato, lo stato spirituale; a volte si contrappone *hâl* (stato) a *maqâm* (stazione spirituale), in tal caso il primo è considerato come temporaneo, il secondo come stabile. Cfr. p. 29.

al-hamîd: il Glorioso, degno di lode; nome divino. Cfr. p. 34.

al-haqâiq: plurale di *haqîqah*. Cfr. pp. 12, 21, 24, 104, 118.

al-haqîqah: la verità, la realtà; nel Sufismo: la verità o la realtà divina, la realtà essenziale di una cosa. V. il detto del Profeta: *likulli dhi haqqin haqîqah,* « a ogni cosa reale corrisponde una realtà (o verità) divina ». Cfr. pp. 36, 48, 91, 129, 138.

haqîqat al-haqâiq: « la Verità delle verità » o « la Realtà delle realtà », analoga al Logos; essa è considerata come un « istmo » (*barzakh*) inafferrabile, intermedio tra l'Essere divino e il cosmo. Cfr. p. 18.

al-haqq: la verità o la realtà; nel Sufismo *al-haqq* designa la Divinità in quanto si distingue dalla creatura (*al-khalq*). V. *haqîqah*. Cfr. pp. 15, 17, 19, 44, 53, 58, 68.

al-harf: singolare di *hurûf*. Cfr. p. 134.

Google

al-haybah: il timore reverenziale, il timore della maestà divina. Cfr. p. 24.
al-hayrah: lo stupore, la perplessità. Cfr. pp. 9, 49, 118.
al-hikam: plurale di *hikmah*, sapienza.
al-hikmah: la sapienza. Cfr. pp. 8, 115.
al-himmah: la volontà spirituale, la forza di decisione, l'aspirazione verso Dio. Cfr. pp. 68, 111, 142.
al-hudûr: la presenza, lo stato di concentrazione spirituale. Cfr. p. 28.
al-hudûth: la caducità; opposta a *al-qidam* (l'eternità). Cfr. pp. 124, 132.
al-hukm: il principio, il giudizio. Cfr. pp. 22, 109, 128.
hulûl: « localizzazione », immanenza « localizzata » di Dio: eterodossia. Cfr. p. 89.
al-hurûf: le lettere dell'alfabeto e conseguentemente i suoni che rappresentano.
huwa: « Lui », nome divino. Cfr. p. 42.
al-huwiyah: derivato dal pronome *huwa*, « Lui »: l'ipseità, l'aseità divina, il « Sé » supremo. Cfr. pp. 43, 89, 96, 104.
Idrîs: Enoch. Cfr. p. 47.
'ifrît: Afrit, specie di genio. Cfr. pp. 103, 106.
al-ihsân: la virtú spirituale, la bellezza interiore. Essa consiste, secondo il Profeta, nell'« adorare Dio come se tu lo vedessi, e se non lo vedi, tuttavia Lui ti vede » (*hadîth Jibrâil*). Facciamo notare questo ternario fondamentale, commentato dal Profeta: *al-islâm*, l'abbandono alla volontà divina, *al-imân*, la fede, e *al-ihsân*, la virtú santificante. Cfr. pp. 62, 150.
al-ikhlâç: la purezza, la sincerità. Cfr. p. 82.
ilâh: divinità. Cfr. p. 54.
al-'ilm: la conoscenza, la scienza. Cfr. p. 109.
imâm: modello, prototipo; ritualmente: colui che presiede alla preghiera in comune; capo di una comunità religiosa. Cfr. p. 150.
insân: uomo. Cfr. p. 19.
al-insân al-kâbir: « il Grande Uomo », il macrocosmo, secondo l'adagio: « l'uomo è un piccolo cosmo, e il cosmo è come un grande uomo ». Cfr. p. 18.
al-insân al-kâmil: « l'Uomo perfetto » o « l'Uomo universale »; termine sufico per colui che ha attuato tutti i gradi dell'Es-

sere; indica anche il prototipo permanente dell'uomo. Cfr. pp. 19, 37, 118.

al-islâm: la sottomissione, l'abbandono alla volontà divina. V. *al-ihsân*. Cfr. p. 110.

al-isti'dâd: la predisposizione, la tendenza, la preparazione a ricevere, la virtualità. Cfr. pp. 16, 28, 72, 154.

al-jabarût: il mondo dell'onnipotenza o l'immensità divina. V. *hâhût*. Cfr. p. 37.

al-jabbâr: l'Onnipotente; nome divino. Cfr. p. 35.

al-jam'îyat al-ilâhiyah: la sintesi divina. Cfr. p. 18.

al-janâb al-ilâhî: il lato divino. Cfr. p. 18.

al-jannah: il paradiso. Cfr. p. 73.

al-jasad: il corpo concreto o sottile. Cfr. p. 66.

al-jawhar al-hayûlânî: la sostanza prima, la *materia prima*; letteralmente « il gioiello sostanziale ». Cfr. p. 144.

al-jinn: i genî, esseri appartenenti al mondo psichico. Cfr. p. 106.

al-Junayd, Abu-l-Qâsim, morto nel 910: celebre maestro del Sufismo, soprannominato « il signore del gruppo ». Cfr. p. 153.

al-kalimah: la parola, il Verbo. Cfr. p. 8.

al-kamâl: la perfezione, la plenitudine, l'infinità. Cfr. pp. 50, 118, 124.

kashf: intuizione, letteralmente lo scostamento d'un velo o d'una cortina. Cfr. pp. 62, 130.

al-kashf al-ilâhî: l'intuizione divina, la conoscenza delle possibilità essenziali per mezzo di Dio. Cfr. pp. 19, 30.

katab-Allâhu 'alâ nafsihi-r-rahmah: « Dio prescrive a Se stesso la misericordia » (*Cor.*, VI, 12). Cfr. p. 102.

kathîf: grossolano, concreto, corporeo. Cfr. p. 24.

al-kawn: il cosmo, l'universo. Cfr. pp. 15, 76.

al-khaçç: l'uomo eletto. Cfr. p. 126.

khalaqa: creare.

al-khalîfah: il vicario. Cfr. pp. 19, 128.

al-khalîl: l'amico intimo; *khalîl-Allâh*: l'amico di Dio, soprannome di Abramo. Cfr. p. 53.

al-khatam: il sigillo. V. *khâtim*. Cfr. pp. 8, 42, 136.

khâtim o *khatam*: sigillo; *khâtim al-wilâyâ*: « il Sigillo della Santità »; *khâtim an-nubuwwâ*: « il Sigillo della Profezia »; la prima espressione è sovente riferita a Cristo all'epoca della sua nuova venuta, la seconda sempre a Muhammed. Cfr. p. 137.

Google

khâtim al-awliyâ: « il Sigillo dei Santi », sinonimo di *khâtim al-wilâyâ*. Cfr. p. 32.

khâtim ar-rusul: « il Sigillo degli Inviati (divini) ». Cfr. p. 32.

al-khayâl: la facoltà immaginativa; essa è puramente passiva, sia rispetto alla facoltà congetturale (*al-wahm*), che le conferisce il carattere d'illusione, sia rispetto all'intelletto (*al-'aql*) o allo Spirito (*ar-rûh*), che può comunicarle delle visioni profetiche. Cfr. pp. 63, 67, 68.

al-Khidr: nome d'un misterioso personaggio incontrato da Mosè presso la fonte di vita. Cfr. p. 122.

al-kufr: la miscredenza. Cfr. p. 89.

kun: sii! il *fiat*, l'ordine creatore. V. *al-amr*. Cfr. pp. 15, 90.

ladunnî: « presso di me »; aggettivo che serve a designare l'ispirazione divina diretta. Cfr. p. 122.

al-lâhût: la natura divina (creatrice). V. *al-hâhût*. Cfr. p. 86.

lam yakun thumma kâna: « non era, poi era ». Cfr. p. 107.

latîf: fine, sottile, non apparente. Cfr. p. 24.

al-lawh al-mahfûz: la Tavola custodita. Cfr. p. 84.

mâ: *mâhiyah*. Cfr. p. 128.

mahall: luogo, stazione, sosta, dimora. Cfr. p. 50.

mâhiyah: parola derivata dal pronome relativo e interrogativo *mâ*, « che », « che cosa », e significante la quiddità di una cosa. Cfr. p. 128.

majlâ: luogo d'irradiamento, di rivelazione, piano di riflessione del *tajallî* divino, teatro. Cfr. pp. 50, 119.

al-makân: il luogo. Cfr. p. 67.

al-malâ al-a'lâ: l'assemblea suprema, gli arcangeli e gli esseri piú vicini a Dio. Cfr. p. 92.

al-malâikat al-muhaymiyah: « gli angeli folli d'amore »; gli angeli supremi assorbiti nell'Essere divino. Cfr. p. 84.

al-malakût: la sovranità permanente, il regno celeste e angelico; cfr. il versetto coranico: « ...Lui, nella cui mano è la signoria (*malakût*) di ogni cosa... » (XXXVI, 83). V. *hâhût*. Cfr. p. 108.

man'arafa nafsahu 'arafa rabbah: « Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore » (*hadîth*). Cfr. p. 138.

maqâmât: stazioni; plurale di *maqâm*. Cfr. p. 58.

al-mar'ah: la donna. Cfr. p. 142.

mathal: analogo, simile. V. *'âlam al-mithâl*. Cfr. p. 107.

Google

al-mawjûdât al-'ayniyah: le esistenze individuali. V. *wujûd 'aynî*. Cfr. p. 22.

minhâjâ: via, regola. Cfr. p. 120.

mishkât: nicchia, tabernacolo. Cfr. la sura della « Luce »: « Allâh è la luce dei cieli e della terra; il simbolo della sua luce è simile a un tabernacolo (*mishkât*), in cui vi è una lampada; la lampada è in un cristallo; il cristallo è come una stella lucente... » (*Cor.*, XXIV, 35). Cfr. p. 32.

al-mubâsharah: la tenerezza, l'azione di rallegrare qualcuno. Cfr. p. 93.

muhyi-d-dîn: vivificatore della religione. Cfr. p. 7.

al-mumkinât: plurale di *mumkin*: le possibilità; nella logica si fa distinzione tra *mumkin* (possibile), *wâjib* (necessario) e *jâiz* (contingente); nella prospettiva metafisica il possibile è ricondotto principialmente al necessario, dal momento che ogni possibilità ha necessariamente la realtà che essa comporta per la propria natura. Cfr. p. 78.

Mûsâ: nome arabo di Mosè. Cfr. p. 119.

musawwî: diritto, uguale, omogeneo. Cfr. p. 16.

mushâhadah: contemplazione; vedi anche *shahâdah*. Cfr. p. 150.

mutawahham: illusorio, immaginario; parola derivata dalla stessa radice di *wahm*. Cfr. p. 80.

nabî: profeta. V. *rasûl*. Cfr. pp. 32, 34, 35.

nafas ar-rahmân: lo « Spiro del Clemente », chiamato anche *an-nafas ar-rahmânî*: lo « Spiro misericordioso »; la misericordia divina considerata come principio manifestante e quindi come potenza quasi materna di Dio. V. *rahmah*. Cfr. pp. 92, 94, 107, 108, 124, 140, 144.

naffasa: soffiare, espirare, dilatare, consolare. V. *nafas*. Cfr. pp. 94, 107, 124, 145.

an-nafs: l'anima, la psiche, ossia la realtà sottile dell'individuo; l'« io ». Nella sua contrapposizione allo Spirito (*rûh*) e all'intelletto (*'aql*), la *nafs* appare in un aspetto negativo, in quanto costituita dall'insieme delle tendenze individuali o egocentriche. Nondimeno si fa una distinzione tra:

1. *an-nafs al-haywâniyah*: l'anima animale, cioè l'anima che ubbidisce passivamente agli impulsi naturali;

2. *an-nafs al-ammârah*: « l'anima che comanda », ossia l'anima passionale ed egoistica;

3. *an-nafs al-lawwâmah*: « l'anima che biasima », vale a dire l'anima consapevole delle sue imperfezioni;
4. *an-nafs al-mutmainnah*: « l'anima pacificata », cioè l'anima reintegrata nello Spirito, riposante nella certezza.
Le ultime tre espressioni sono coraniche. Cfr. pp. 29, 94.

an-nafs al-kulliyah: l'Anima universale, che racchiude tutte le anime individuali; corrisponde alla Tavola custodita (*al-lawh al-mahfûz*) e si contrappone allo Spirito (*ar-rûh*) o Intelletto primo (*al-'aql al-awwal*); è analoga alla *psiché* di Plotino. Cfr. p. 84.

an-nafs al-wâhidah: « l'anima unica », da cui furono create tutte le anime individuali. Cfr. p. 26.

an-nâr: il fuoco. Cfr. p. 140.

an-nâsût: la natura umana. V. *al-hâhût*. Cfr. pp. 86, 116, 117.

an-nisâ: le donne; nome collettivo. Cfr. p. 142.

nisab dhâtiyah: relazioni essenziali, relazioni inerenti all'Essenza divina (*adh-dhât*). Cfr. p. 30.

an-nûr: la luce; nella metafisica: la luce divina, fonte dell'esistenza. Cfr. pp. 16, 78, 80, 140.

nuzûl: letteralmente discesa; la rivelazione nel senso particolare del termine. Cfr. p. 76.

Omar ibn al-Khattâb: nome d'un compagno del Profeta, fu il secondo califfo.

al-qâbil: il ricettacolo, la sostanza passiva e ricettiva; proviene dalla radice QBL che significa « ricevere », « porsi di fronte a ». Cfr. pp. 16, 18.

al-qadr: la potenza, la predestinazione, la misura della potenza inerente a una cosa. Cfr. p. 28.

al-qahhâr: il Dominatore, il Vincitore; nome divino. Cfr. p. 36.

al-qalb: il cuore; l'organo dell'intuizione sovrarazionale, che corrisponde al cuore come il pensiero corrisponde al cervello. Il fatto che i moderni situino nel cuore non l'intuizione intellettuale ma il sentimento, prova che questo occupa per loro il centro dell'individualità.

al-qawâbil: plurale di *qâbil*.

qawwatun malakûtiyah: « una forza celeste » o « una forza angelica ». Cfr. p. 108.

qiblah: orientazione rituale. Cfr. p. 150.

al-qidam: l'eternità, l'antichità. Cfr. p. 23.

Google

al-qur'ân: il Corano, letteralmente « la recitazione » o « la lettura »; nel simbolismo sufico, questo termine considera la rivelazione nel suo aspetto di conoscenza diretta, non differenziata. V. *al-furqân*. Cfr. pp. 19, 70.

qurrah: riposo, refrigerio, consolazione. Cfr. p. 152.

ar-râhah: il riposo, il rilassamento. Cfr. p. 124.

ar-rabb: il Signore; nome divino. Cfr. p. 71.

ar-rahîm: Colui che è misericordioso (verso gli esseri); forma attiva della radice RHM. V. *ar-rahmah*. Cfr. pp. 101, 102, 104, 149.

ar-rahmah: la misericordia (divina); la stessa radice RHM si ritrova nei due nomi divini: *ar-rahmân* (il Clemente, colui la cui misericordia racchiude ogni cosa) e *ar-rahîm* (il Misericordioso, colui che salva con la sua grazia); la parola piú semplice della stessa radice è *rahim*: matrice, donde l'aspetto materno di questi nomi divini. Cfr. pp. 35, 102, 146.

ar-rahmân: il Clemente. V. *ar-rahmah*. Cfr. pp. 35, 67, 101, 102, 104, 140, 146, 149.

ar-rahmâniyah: la qualità divina totale, corrispondente al nome divino *ar-rahmân*; la beatitudine misericordiosa. Cfr. pp. 68, 101, 140.

rasûl: inviato, messaggero; nella teologia: inviato divino. In quanto messaggero (*rasûl*) un profeta (*nabî*) promulga una nuova legge sacra; ogni profeta non è necessariamente *rasûl*, anche se fruisce dell'ispirazione divina, ma ogni *rasûl* è implicitamente *nabî*. Cfr. pp. 32-35, 87.

ar-raqîb: l'Osservatore; nome divino. Cfr. p. 97.

rawh: riposo, gioia, grazia, giustizia. Cfr. pp. 16, 91.

rayhân: mirra; ogni pianta profumata. Cfr. p. 91.

risâlah: la funzione di *rasûl*, d'inviato di Dio. Cfr. pp. 116, 128.

ar-rubûbiyah: la signoria; la qualità divina corrispondente al nome divino *ar-rabb*, il Signore. Cfr. p. 71.

ar-rûh: lo spirito; nel Sufismo questo vocabolo comporta i seguenti significati principali:

1. lo Spirito divino, dunque increato (*ar-rûh al-ilâhî*), chiamato anche *ar-rûh al-qudus*, lo Spirito santo;
2. lo Spirito universale, creato (*ar-rûh al-kullî*);
3. lo spirito individuale o piú esattamente polarizzato nei confronti di un individuo;

4. lo spirito vitale, intermedio tra l'anima e il corpo. « T'interrogheranno circa lo Spirito; rispondi: Lo Spirito proviene dal comando (*amr*) del mio Signore... » (*Cor.*, XVII, 85). Cristo è chiamato *rûh Allâh,* « Spirito di Dio ». V. *amr.* Cfr. pp. 42, 85, 115, 117.

ar-rûh al-âmîn: « lo Spirito fedele », nome dell'arcangelo Gabriele. Cfr. p. 86.

ar-rûh al-manâwî: lo spirito intellettuale. Cfr. p. 86.

rusul: plurale di *rasûl.*

ru'yah: vista, visione, atto di scorgere. Cfr. pp. 15, 150.

rûyâ: visione, sogno. Cfr. p. 63.

Sahl at-Tustarî, Abu Muhammed, 818-896, celebre teologo e sufi di Tustar nell'Ahwâz; le sue « Mille Sentenze » sono state raccolte dai discepoli.

as-sa'îd: il beato. Cfr. p. 71.

as-sakînah: la pace divina dimorante in un santuario o nel cuore. La radice SKN comporta i significati d'« immobilità » (*sukûn*) e di « abitazione ». È analoga all'ebraico *shekhîna,* la gloria divina sita nell'arca dell'alleanza. Vedasi il versetto coranico: « Egli è colui che fa discendere la *sakînah* nel cuore dei credenti, affinché aggiungano una nuova fede alla loro fede... » (XLVIII, 4). Cfr. p. 117.

as-Sâmirî: nome proprio dell'ebreo che indusse i « figli d'Israele » a costruire il vitello d'oro. A volte questo nome viene tradotto con « il Samaritano », anacronismo fin troppo evidente. Cfr. p. 85.

shahâdah: testimonianza, contemplazione, percezione oggettiva. Cfr. p. 141.

shahîd: testimone. V. *shuhûd* e *shahâdah*. Cfr. p. 97.

ash-sharâ'i: le diverse leggi rivelate; plurale di *ash-sharî'ah.* Cfr. p. 120.

sharî'ah: legge sacra, rivelata. Ogni messaggero (*rasûl*) divino apporta una nuova *sharî'ah* in conformità alle condizioni del ciclo cosmico e umano. Si contrappone *sharî'ah* a *haqîqah,* legge sacra a verità o realtà divine; le leggi sacre sono differenti, mentre la loro realtà divina è la medesima. Cfr. p. 43.

ash-shay': la cosa. Cfr. pp. 16, 97.

sijîn: prigione; designazione coranica dei mondi inferiori. Cfr. p. 85.

Google

sijn: prigione. Cfr. p. 130.

sirr: segreto, mistero. Nel Sufismo *as-sirr* designa anche il centro intimo e ineffabile della coscienza, il « punto di contatto » tra l'individuo e il suo principio divino. Cfr. p. 15.

as-sitr: il velo, la copertura. Cfr. p. 89.

as-suryân: lo sviluppo, la propagazione. Cfr. p. 144.

at-tabî'ah: la natura; *tabî'at al-kull*: la Natura universale. È un aspetto del principio passivo e « plastico » della Sostanza universale (*al-habâ*); è questa sostanza in quanto generatrice del mondo, di qui la sua natura materna. Ibn 'Arabî le attribuisce una realtà coestensiva a tutta la manifestazione universale e l'identifica con lo « Spiro del Clemente ». Cfr. pp. 19, 49, 84, 89, 92, 142.

at-tâbût: l'arca (nella quale Mosè fu esposto sul Nilo). Cfr. p. 116.

at-tajallî: lo svelamento, la rivelazione, l'irradiamento. Cfr. pp. 15, 16, 72, 76, 108, 152.

tajalliyât: plurale di *tajallî*.

takwîn: « esistenziazione », creazione. Cfr. p. 145.

tanfîs: sollievo. Cfr. p. 94.

at-tanzîh: allontanamento, esaltazione, affermazione della trascendenza divina; contrario; *tashbîh*, paragone, similitudine, affermazione del simbolismo. Le due affermazioni sono riunite in sentenze coraniche come: « Nulla è simile a Lui (= *tanzîh*), ma è Lui l'udente e il veggente (= *tashbîh*) ». Cfr. pp. 41, 49, 81.

tasbîh: lode; azione d'attribuire a Dio ogni perfezione. Cfr. p. 20.

at-tashbîh: la rassomiglianza, l'analogia, il simbolismo. V. *at-tanzîh*. Cfr. pp. 41, 49, 81.

taqdîs: santificazione; azione di proclamare Dio santo, cioè esente da ogni imperfezione o limite. Cfr. p. 20.

tayibah: buona, beneolente. Cfr. p. 147.

thalathatun: femminile *thalâthun*, tre. Cfr. p. 144.

al-'ubûdiyah: la qualità di servo, d'adoratore perfetto. Cfr. p. 66.

al-'udum, talvolta anche vocalizzato *'adam*: la non esistenza, l'assenza, il Non Essere, il nulla. Nel Sufismo questa espressione comporta da una parte un senso positivo, quello di non manifestazione, di stato principiale posto al di là dell'esistenza o anche al di là dell'Essere, e dall'altra un senso negativo, quello di privazione, di nulla relativo. Cfr. pp. 30, 47, 108.

al-ulûhiyah: vocabolo derivato da *ilâh,* « divinità », e che significa la « qualità-Dio » o « qualità di Divinità », non nel senso di una qualità divina particolare ma come natura divina totale. Cfr. pp. 44, 89.

al-umûr: plurale di *al-amr*; i comandi (divini).

al-umûr al-kulliyah: le realtà universali; gli « universali ». Cfr. p. 21.

umûrun 'adamiyah: realtà non esistenti, cioè non manifestate. Cfr. p. 47.

al-uns: l'intimità fidente; opposto a *al-haybah*. Cfr. p. 24.

al-wahhâb: il Donatore; nome divino. Cfr. p. 35.

al-wahî: l'ispirazione (divina). Cfr. p. 75.

wâhid: unico, solo. V. *wâhidiyah*. Cfr. p. 80.

al-wâhidiyah: l'Unicità (divina); si distingue dall'Unità (*ahadiyah*) divina che si sottrae ad ogni conoscenza distintiva, mentre l'Unicità appare nel differenziato, allo stesso modo che le distinzioni principiali appaiono in essa.

al-wahm: la facoltà congetturale, l'opinione. V. *al-khayâl*. Cfr. pp. 63, 68, 80, 87.

al-wâlî: il Signore; nome divino. Cfr. p. 36.

al-walî: il santo, l'uomo di Dio. Cfr. pp. 33-35.

al-wârith: l'Erede; nome divino. Cfr. p. 35.

al-wâsi': il Vasto; nome divino. Cfr. p. 35.

al-wilâyâ: la santità Cfr. p. 33.

al-wujûd: l'Essere, l'esistenza. Cfr. pp. 15, 16, 30, 47, 57, 78, 124, 130.

wujûd 'aynî: esistenza determinata, individuale, dotata di sostanza. Cfr. p. 21.

al-wujûh: le facce, gli aspetti; plurale di *wajh*.

al-yaqîn: la certezza. Cfr. p. 130.

zâhir: esteriore, apparente; contrario di *bâtin*, vedasi questo vocabolo. *Az-zâhir*, « l'Esteriore » o « l'Apparente », è uno dei nomi coranici di Dio. Cfr. pp. 23, 43, 129.

az-zann: il pensiero, l'opinione. Cfr. p. 154.

Google

Frithjof Schuon

Unità trascendente delle religioni

Il vocabolo « esoterismo » è cosí spesso usato illegittimamente per mascherare idee assai poco spirituali ed estremamente dannose, e quello che si conosce a proposito delle dottrine esoteriche è cosí frequentemente plagiato ed alterato, che non soltanto è utile, ma doveroso far intravedere da un lato quale sia e quale non sia l'autentico esoterismo, e dall'altro ciò che costituisce la profonda ed eterna unione di tutte le forme dello spirito.
Se discutiamo di « unità trascendente », intendiamo dire che l'unità delle forme religiose deve essere attuata in modo esclusivamente interiore e spirituale e senza che venga tradita alcuna forma particolare. Gli antagonismi fra queste forme non portano nocumento alla Verità una e universale piú di quanto gli antagonismi tra i colori non ostacolano la trasmissione della luce una e incolore. E come ogni colore, con la negazione dell'oscurità e l'affermazione della luce, consente di reperire il raggio che la rende visibile e di risalirlo fino alla fonte luminosa, cosí ogni forma, ogni simbolo, ogni religione, ogni dogma, con la negazione dell'errore e l'affermazione della Verità, consente di ascendere il raggio della Rivelazione, che altro non è che quello dell'Intelletto, fino alla sua divina Fonte.

Frithjof Schuon

Le stazioni della saggezza

È stato frequentemente detto, e con ragione, che il male del nostro tempo deriva dalla scissione tra la fede e la scienza; in guisa assai paradossale, gli inizi di questa scissione si pongono nella stessa fede, o per lo meno nel suo aspetto estrinseco e soggettivo, nel senso che essa non era — e non è — sufficientemente sostenuta da commenti di carattere sapienziale, oppure che ragioni sentimentali prevalevano, nella coscienza della maggioranza, su quelle metafisiche.
Uno dei grandi errori dei nostri tempi consiste nel parlare di « fallimento » della religione, o delle religioni; ciò vuol dire imputare alla verità il nostro rifiuto di ammetterla, e nello stesso tempo negare all'uomo sia la libertà che l'intelligenza. L'essenziale, in un'età nella quale le forme dello spirito sono minacciate sia dalla inconsapevolezza degli uomini che da una ostilità preconcetta, consiste nel collocare in un'atmosfera sapienziale la verità di cui l'uomo ha sempre vissuto e di cui dovrebbe continuare a vivere; se vi è una « scienza esatta » contenente tutto ciò che è, essa risiede anzitutto nella consapevolezza delle realtà che soggiacciono ai simboli tradizionali e anche alle virtú fondamentali, che sono lo « splendore del vero ».

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Titus Burckhardt

Introduzione alle Dottrine Esoteriche dell'Islam

In quest'opera, che è un'introduzione allo studio della dottrina sufica, l'Autore affronta l'argomento *dall'interno,* cioè comprendendo ed assimilando le verità permanenti ed universali di cui ogni dottrina sacra del mondo è un modo di espressione, e non *dall'esterno*, come è d'uso nell'erudizione accademica che considera tali argomenti secondo una visuale scientifica limitata soltanto all'aspetto storico e contingente.
Oltre a lumeggiare la prospettiva intellettuale del sufismo, ponendo soprattutto l'accento sull'opera di Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, il « Grandissimo Maestro », la trattazione mostra le analogie intercorrenti tra taluni insegnamenti sufici e quelli di altre dottrine metafisiche, affermando il principio secondo il quale tutte le forme tradizionali possono considerarsi come i raggi di una ruota convergenti verso il mezzo comune: la Verità una, ovvero come espressioni parziali, ma pienamente legittime, di essa.
Il libro si conclude con un approfondito esame della realizzazione spirituale nella via dei sufi.
Titus Burckhardt, figlio dello scultore Carl, discende dalla notabile famiglia di Basilea, ed è nato a Firenze nel 1908.
Il retaggio paterno gli fu guida nell'amore per lo studio dell'arte, antica, medievale, cristiana ed orientale. Vari e prolungati soggiorni, intorno agli anni Trenta, nei paesi islamici dell'Africa settentrionale, gli permisero di conoscere da vicino le arti, i mestieri e le scienze tradizionali, come pure di apprendere l'arabo e di frequentare l'Università di Fes. Rientrato in Svizzera nell'immediato periodo prebellico, perfezionò i propri studi all'Università di Basilea, diresse la Urs Graf Verlag, specializzata in edizioni d'arte e antichi manoscritti. Dal 1927 al 1977 è di nuovo in Marocco, delegato dell'UNESCO nella guida di un gruppo di esperti archeologici e restauratori che operano nella città di Fes. Ha tradotto dall'arabo importanti scritti mistici musulmani ed è autore, fra l'altro, di numerose opere sull'arte, in particolare islamica, della quale è interprete autorevole ed assai stimato.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Google

Frithjof Schuon

L'occhio del cuore

Alcuni troveranno senza dubbio, in quest'opera, esclusivamente speculazioni dogmatistiche e petizioni di principio, e non sarà possibile far comprendere loro che la verità intrinseca è indipendente dalla dialettica... Il razionalismo, invece, ammette come vero soltanto ciò che si prova, senza considerare, da una parte che la verità è indipendente dalla nostra disposizione ad ammetterla o no, e dall'altra, che una prova è sempre proporzionata a un bisogno di causalità, cosicché vi sono verità che non possono essere dimostrate a tutti... L'errore del razionalismo non consiste nel dimostrare quanto la ragione può perfettamente conseguire, ossia i fatti e le leggi della natura, ma di voler provare ciò di cui la ragione non può ottenere certezza alcuna con i propri mezzi... La Verità, in proporzione alla elevatezza dei suoi aspetti considerati, vuole essere « vista » e non semplicemente « pensata »; quando si tratta di verità trascendenti, l'operazione mentale può avere soltanto due funzioni, che sono piuttosto i modi positivo e negativo di una sola: contribuire all'assimilazione, attraverso l'individuo, della visione intellettuale, ed eliminare gli ostacoli mentali che si oppongono a questa visione o, in altri termini, che velano « l'Occhio del Cuore ».

Frithjof Schuon

Il sufismo

Velo e quintessenza

« Velo » (*hijâb*) e « quintessenza » (*lubâb*): due termini che indicano un'opposizione nella sfera simbolistica e dottrinale e che si riferiscono rispettivamente all'esteriore e all'interiore, ovvero alla contingenza e alla necessità...
Taluni hanno creduto giovare alla reputazione del Sufismo, o custodirne il mistero, asserendo che non è un sistema come le filosofie, bensì un insieme di espressioni e di simbolismi liberamente scaturiti dall'intelletto e dall'ispirazione...
Del resto, non si ritiene che le espressioni dottrinali siano esaurienti, poiché il loro compito è unicamente quello di offrire i riferimenti per una verità complessa e in considerazione dell'Ineffabile. La qual cosa i moderni non hanno mai compreso, anzi accusano le dottrine antiche di essere insieme dogmatiste e insufficienti...
Ritroviamo in noi stessi tutti questi principi, che conferiscono all'Islam il suo carattere incontestabile e la sua universalità; le loro manfiesatzioni esteriori traggono ogni significato — nella prospettiva metafisica e contemplativa — dai loro archetipi a un pari trascendenti e immanenti.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Orizzonti dello Spirito

Collana fondata da Julius Evola

Paul Arnold - Il Libro dei Morti maya
Arthur Avalon - Il Potere del Serpente
Arthur Avalon - Il Mondo come Potenza (2 volumi)
Arthur Avalon - La Potenza e i suoi adoratori (*Shakti e Shakta*)
Arthur Avalon - Inni alla Dea Madre
Titus Burckhardt - Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam
Titus Burckhardt - L'Uomo universale
Titus Burckhardt (Muhyi-d-dîn-Ibn'Arabî) - La Sapienza dei Profeti
Chao Pi Chen - Trattato di alchimia e di fisiologia taoista
K. von Durckheim - Hara, *centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
Mircea Eliade - Mefistofele e l'Androgine
Mircea Eliade - Lo Sciamanismo e le Tecniche dell'Estasi
Julius Evola - Lo Yoga della Potenza, *Saggio sui Tantra*
Julius Evola - Metafisica del Sesso
Julius Evola - La Tradizione Ermetica
Julius Evola - Il Mistero del Graal
Julius Evola - Rivolta contro il Mondo Moderno
Julius Evola - Teoria dell'Individuo Assoluto
Julius Evola - Fenomenologia dell'Individuo Assoluto
Julius Evola - Ricognizioni: Uomini e problemi
Lama Anagarika Govinda - Riflessioni sul Buddhismo
René Guénon - La Crisi del Mondo Moderno, *a cura di J. Evola*
René Guénon - Forme Tradizionali e Cicli Cosmici
Jean Herbert - L'induismo vivente
Eugen Herrigel - La Via dello Zen
Jack Lindsay - Le origini dell'Alchimia nell'Egitto Greco-Romano
Huang Ti - Nei Ching, *Canone di medicina interna dell'Imperatore Giallo*
Lao-Tze - Il Libro del Principio e della sua Azione (*Tao-tê-ching*), *a cura di Julius Evola*
Lu K'uan Yü - Lo Yoga del Tao - *Alchimia e Immortalità*
Lu K'uan Yü - Ch'an e Zen
Lu K'uan Yü - Buddhismo Pratico
Lü-Tzu - Il Mistero del Fiore d'Oro, *a cura di Julius Evola*
G. Orofino - Insegnamenti tibetani su morte e liberazione
Giacomella Orofino - Insegnamenti tibetani su morte e liberazione
P.D. Ouspensky - L'Evoluzione Interiore dell'Uomo, *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
P.D. Ouspensky - Coscienza: *la ricerca della verità*
P.D. Ouspensky - Colloqui con un diavolo
Gershom Scholem - La Cabala
Frithjof Schuon - Unità trascendente delle religioni
Frithjof Schuon - Le Stazioni della Saggezza
Frithjof Schuon - Sufismo: velo e quintessenza
Frithjof Schuon - L'Occhio del Cuore
Frithjof Schuon - L'Esoterismo come principio e come via
Frithjof Schuon - Forma e sostanza nelle religioni
D.T. Suzuki - Saggi sul Buddhismo Zen (3 volumi)
Giuseppe Tucci - Le religioni del Tibet
Oswald Wirth - Il simbolismo ermetico, nei suoi rapporti con l'alchimia e la massoneria

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Google

Digitized by Google

Digitized by Google

TITUS BURCKHARDT, nato a Firenze nel 1908 e scomparso a Losanna nel 1984, è figlio dello scultore Carl e discende dalla notabile famiglia di Basilea.
Il retaggio paterno gli fu guida nell'amore per lo studio dell'arte antica, medievale-cristiana ed orientale. Vari e prolungati soggiorni, intorno agli anni trenta, nei paesi islamici dell'Africa settentrionale, gli permisero di conoscere da vicino le arti, i mestieri e le scienze tradizionali, come pure di apprendere l'arabo e di frequentare l'università di Fes. Rientrato in Svizzera nell'immediato periodo prebellico, perfezionò i proprî studi all'Università di Basilea, diresse poi la Urs Graf Verlag, casa editrice specializzata in edizioni d'arte e nella riproduzione di antichi manoscritti, quali il « Libro di Kells » e l'Evangelario di Lindisfarne. Dal 1972 al 1977 è di nuovo in Marocco, delegato dall'UNESCO a guidare un gruppo di esperti per la salvaguardia e il restauro dei monumenti ed il mantenimento dell'**antiqua forma urbis** di Fes. Ha tradotto dall'arabo importanti scritti di mistici musulmani ed è autore, tra l'altro, di numerose opere sull'arte, in particolare islamica, della quale è interprete autorevole ed assai stimato.

MUHYI-D-DIN IBN 'ARABI

LA SAPIENZA DEI PROFETI
(Fuçûç al-Hikam)

Traduzione e commento di Titus Burckhardt

BUR 01442/70

Il sufi Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabî nacque nell'anno 560 dell'egira (1165 d.C.) a Murcia in Andalusia e morí nel 638/1240 a Damasco. Negli ambienti esoterici dell'Islam è soprannominato muhyi-d-dîn, « il vivificatore della religione », e ash-sheikh al-akbar, « il sommo maestro ». La sua opera dottrinale s'affermò sia per la profondità e per la sintesi, sia per la forza incisiva di alcune formulazioni che si riferiscono agli aspetti piú elevati del Sufismo. I libri e i trattati del maestro furono numerosissimi, ma la maggior parte di essi sembra definitivamente perduta; tra quelli pervenutici, Fuçûç al-Hikam (« La Sapienza dei Profeti ») è considerata il testamento spirituale del maestro, che la redasse nell'anno 627/1229 a Damasco.
Il titolo « La Sapienza dei Profeti » è soltanto una parafrasi, ormai consacrata dall'uso, del titolo arabo Fuçûç al-Hikam, che significa alla lettera « i castoni delle sapienze ». Questa espressione riassume piú simbolicamente il contenuto del libro di quanto non lo definisca, e non può essere compresa senza una conoscenza preliminare del suo simbolismo: al-façç — singolare di fuçûç — è il castone che racchiude la pietra o il sigillo (al-khatam) di un anello; con « le sapienze » (al-hikam) bisogna intendere invece gli aspetti della sapienza (al-hikmah) divina. I « castoni » che contengono le pietre preziose della sapienza (al-hikmah) eterna sono le « forme » spirituali dei differenti profeti, le loro rispettive nature, insieme umane e spirituali, che incanalano l'uno o l'altro aspetto della conoscenza divina. Il carattere incorruttibile della pietra preziosa corrisponde alla natura immutabile della sapienza.

(dall'**Introduzione** di T. Burckhardt)

Design STUDIO DEF

L. 20.000
IVA INCLUSA